مجدداً فهرست شد. اردلان ۱۱/۹/۶۱

عکس و فیلم تهیه شد

باز بین شد
۱۳۵۳ خ
باز بین شد

کتابخانه استان قدس

اسم کتاب حاشیه بر حاشیه شرح تجرید عربی

مصنف
مؤلف ملا میرزا

خطی
چاپی نسخ ۱۵ سطری

سال طبع یا تحریر ـــــ عدد اوراق ۸۰

جزء کتب حکمت خطی شماره ۸۳

شماره عمومی شماره قبض

واقف آقای مرتضی قلیخان تاریخ وقف ۱۳۴۰

طول ۲۰ عرض ۱۲ سانتیمتر قطع

حاشیه ملا میرزاجان بر خفری در حکمت و کلام

٣٤٦

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

لكن استدلاله عليه لا يستلزم نظرية امكان الشمس والقمر لانه لم يستدل على عدم الوجوب بل استدل
على عدم كون الشمس والقمر صانعا ومدبرا للعالم فاللازم نظرية سلب الصانعية عنهما لا نظرية
الامكان   لانه احصر واوثق واشرف اقول اما كونه احصر فلانه يحتاج الى اثبات
ان الحدوث علة للاحتياج وهذا على تقدير كونه حقا من المطالب النظرية بيانه ان من اعتبر
الحدوث والامكان بشرط الحدوث ينفى عليه الاحتياج عن الامكان اذ لو زعم ان الامكان
علة مستقلة للاحتياج لم يكن للحدوث مدخل فى الاحتياج فينبغى ح اثبات ان الحدوث
البتة علة للاحتياج اما الاوثقية فلما نعلم ان يمنع ان كل حادث يحتاج الى موثر محدث لجواز
حدوث الحادث بذاته وما قيل من انه موقوف على اثبات حدوث العالم بخلاف هذا
المنهج ففيه بحث لان حدوث موجود ما كاف فى المطلوب ولا حاجة الى اثبات حدوث العالم
اذ حاصل تقرير دليلهم على ما زعموه ان العالم حادث ولا بد له من محدث ويجب انتهاؤه الى محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل ومن الظاهر انه يكفى فى اثبات محدث غير حادث وجود حادث
ما هو بديهى فتقرير البرهان ح ان لا شك فى وجود حادث ما ولا بد له من محدث فاما ان ينتهى الى
محدث غير حادث او يدور او يتسلسل والاخيران باطلان فتعين الاول فلا حاجة الى اثبات حدوث
العالم اما كونه اوثق فقد قيل فى وجه الاوثقية ان هذا البرهان مبنى على ان الاشكال لمفهوم الموجود
على حال احتياجه هو كون ذات الواجب مقدما وذات الواجب وان لم يكن معلولا لشئ الا ان اتصافه

الموجود على فرض هو الواجب معلول لحال اخرى له هو اشتماله على فرد هو الممكن وفساده غني عن

البيان الثاني ان الحدوث والحركة مما يدرك بالحس وهو لا يعتمد عليه كثيرا وللوهم فيه سلطان عظيم واما

الوجود فهو من المدركات العقلية بصرافتها لا تشوبها وهم وفيه ايضا ان الوجود الذي يدرك

بالبديهة هو وجود المحسوسات الذي يدرك بالحس او مجرد ما هو موجب الذي يحكم العقل بوجوده

بديهة وعلى كل حال فللحس مدخل فيه كالاولين فتدبر فيه في هذا المنهج ايضا الثالث ان الوجوب لما كان

صفة للوجود وعارضا له فهو متاخر عنه فالموجود بما هو موجود وان كان له فرد في الخارج متقدم

على الواجب بما هو واجب وان له فردا في الخارج وقولهم ان الشيء ما لم يجب لم يوجد غير مناف له

لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان توجد

لا ان اتصاف شيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه وفيه

ايضا نظر اما اولا فلان المراد منه ان كان تقدم الموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي فيتوجه

ان تقدمه عليه لا ينفع الا اذا كان المدعي يتم بثبوت فرد له وليس كذلك اذ النزاع في الوجود المطلق

لا يكاد يتم ابطاله لما هو المشهور من جواز الشرح في الاعتباريات فلا بد من التمسك بثبوت موجود خارجي

اما بالبديهة او بدليل وان كان المراد تقدم الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي على الوجوب فيرد ان تقدم

الوجود على الوجوب لا يكاد يصح لان الوجوب الذاتي لا يعلل بعلة اصلا وهذا يجري في الشق الاول ايضا

فان قلت عدم تعليل الوجوب الذاتي بعلة غير مستندة الى الذات مسلم واما عدم تعليله بعلة

بلغ
[illegible]

بسم الله تعالی
این جلد کتاب حاشیه [illegible] را
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ۱۳۳۰

مستندة

مستندة الى الذات فلا الا اذا اخذ الوجوب الذاتي بمعنى ما يستند الى الذات بلا واسطة وليس

المأخوذ ههنا كذلك قلت اسناد الوجود الى الذات عبارة عن الوجوب فلا يمكن اسناده الى الوجود

وانما يمكن اسناد صفة اخرى غير هذا الاسناد اليه اما ثانيا فلان الوجوب قد يؤخذ صفة للماهية

وقد يؤخذ صفة للوجود والاول عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجوده وما يجري مجراه

والثاني عبارة عن كون الوجود مقتضى للماهية وما يجري مجراه والكلام ههنا في اثبات واجب

الوجود لا في اثبات الوجود الواجب فقوله الوجوب صفة للوجود محل نظر نعم يمكن اثبات الوجود

الواجب ايضا بادنى تغيير في البرهان لكن لا ينطبق عليه كلام المصنف على ان الظاهر من كلام الخان
بان يقال الوجود ان كان واجبا فهو المطلوب الا ...

هذا المسلك من حيث اخذ الوجود فيه دون الامكان والحدوث اوثق لانه من حيث سوق البرهان

فيه على الوجود دون الماهية اوثق وحمله عليه يستدعي مزيد زيادة تعسف فان قلت ذات الواجب
بان يقول المراد ... على الوجود

لما كان عين الوجود فكونه صفة الماهية هو كونه صفة الوجود وليس المراد بالوجود الذي جعل

الوجوب صفة له الوجود المطلق حتى يتوجه ان الوجوب صفة للماهية دون الوجود بل

الوجود الخاص الذي هو عين الماهية والذات قلت من البين ان البرهان ههنا انما يتم على

كون فرد من الوجود المطلق فردا للواجب لا على كون الوجود الخاص فردا للواجب وانما يتبين كون

الوجود الخاص فردا للواجب عند اثبات عينية الوجود للواجب في هذا المطلب لا يشتمل عليه بل هو

مطلب اخر ينتقل اليه بعد اثبات المطلب الذي نحن بصدده على ان كلامه لا يلائمه ايضا كما لا يخفى على من نظر

فبما قلناه واما ثالثا فلان القول بان معنى المقدمة المشهورة هو ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة
العقل بوجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد خال عن التحصيل لانه اما ان يراد به ان الماهية
ما لم نصدق بوجوب وجودها او لم يتصور وجوب وجودها لم يمكن ان يوجد فظاهر الفساد اذ لا دليل
على ذلك ولا هو مما يناسب ماخذ هذه الكلية حيث فرعوها على امتناع الاولوية الذاتية والخارجية
وما ظهر ولا له على ما ذكرنا تتبع موارد استعمال هذه المقدمة في كلام القوم واما ان يراد به
ان الماهية ما لم تتصف به في العقل اتصافا واقعيا لم يوجد بناء على ان الوجوب من المعقولات
الثانية فلا يظهر بين المثبت والمنفي فرق وبه يتبين بطلان ما زعمها الا ان يقال الاتصاف
الواقعي قسمان قسم يتقدم على الوجود وقسم يتاخر والمقصود في هذا المسلك اثبات المتصف
بالوجوب اتصافا يكون من قبيل الثاني وذلك شيء عجيب لا يلتفت اليه العقل اصلا والوجه الصحيح
ان كون الحدوث علة للاحتياج غير صحيح وعلى تقدير التسليم لا يوجد شاهد جلي عليه بخلاف
علية الامكان للاحتياج فالمسلك الماخوذ فيه الحدوث لا يخلو عن ضعف لكون المقدمة
القايلة بان كل محدث فله محدث غير جلي بخلاف المقدمة القايلة بان كل ممكن فله مؤثر فهي
التي اخذت في المسلك الاخر وقد قيل فيه وجوه اخر لا طائل في الاشتغال بنقلها وردها
ووجه كونه اشرف من جهة النظر الى الوجود من حيث هو وجود الذي هو اشرف الجهات وطريقة
الطبيعيين قولهم ان المتحرك لا بد له من محرك غير ذاته فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك ولا بد له من غاية

هي اشرف

هي اشرف من ذاته ويجب الانتهاء الى غاية هي اشرف الغايات وربما اثبتوا بحركات الافلاك
وانها ليست بقسرية ولا طبيعية فيجب ان يكون نفسانية فلها غاية على ما هو المشهور في اثبات
العقل ثم ينتقلون منه الى اثبات الواجب تعالى وكون طريقة المصنف اوثق واشرف واخصر
بالنسبة الى هذه الطريقة واضح لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل لو جعل الاول
مصحح للاكتفاء به والثاني متفرع له ويمكن جعل الاول مقتضيا بضم كون الاختصار مطلوبا
خصوصا في مثل هذا الكتاب ويمكن تقريب هذا الدليل بوجوه ابعدها اقول اما ان ينظر
في اثبات الواجب الى افراد الموجود جميعها من فرد انها واجب وليس بواجب او ينظر الى فرد
من افراد الموجود وانه واجب او ممكن فعلى الاول اما ان يجعل اللازم في الشق الثاني ثبوت
الواجب وبطلان الدور والتسلسل دليلا على الملازمة او يجعل اللازم هو الدور والتسلسل قطعا
من غير تعرض لثبوت الواجب وعلى الاول اما ان يوخذ ثبوت الواجب من حيث هو مطلوب او من حيث
كونه طرف المنافاة المفروض في الشق الثاني فهذه ثلثة احتمالات الاول كون اللازم هو الدور
او التسلسل وهو الثاني والثاني كونه ثبوت الواجب من حيث هو مطلوب وهو الاول والثالث كونه
ثبوت الواجب من حيث هو [illegible] وهو الثالث هذا هو الذي يظهر من عبارته حيث جعل التالي
نقيضا للمقدم بصريح اللفظ في الثالث ولم يراع ذلك في الاول فتامل واما على الثاني فعلى
تقدير الكلام بالنظر الى فرد من افراد الموجود فلا يتصور الخلف بثبوت الواجب فيكون مطلوبا

ولا الى الزام الدور والتسلسل قطعا بل على سبيل التردد بين الاحتمالين وهو ما فهمه الشارح واما كلام
المعترض فالظاهر انه جعل اللازم بثبوت الواجب لا الدور والتسلسل فلم يحتمل الثاني واما انه لا يحتمل
الاول فلا وجه له اذ لم يعلم من كلام المصنف اعتبار استلزام الواجب من حيث كونه مطلوبا او ظنا
الا ان يقال انه جعل الشق الثاني امكان لا افراد لا نفي الوجوب وكلام المصحح في الثاني او انه نقل
الكلام في صورة الكل وهو نحو واحد وهو مناط الفرق بين الاول والثالث لا ما ذكرنا بعلم
وفيه تعسف وحوالة للفرق على ما لا دليل عليه في العبارة قوله ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا
المطلب اورد عليه بان عدم تحقق الواجب يستلزم توقف موجود على ايجاد سابق عليه فكل ايجاد
على موجود سابق عليه فكل موجود مسبوق بايجاد وذلك الايجاد مسبوق بموجود آخر وهذا
هو التسلسل لا الدور واجيب عنه بان الكلام في طبيعة الايجاد والوجود وطبيعة الايجاد كلما
طبيعة ناعتية تستدعي محلا موجودا ولان الشيء ما لم يوجد لم يتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود
وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد
وكون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد
فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد آخر فان ايجاد الطبيعة
هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت هي في الواقع لا يجوز ان تجعل نفسها واقعة مرة
اخرى والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز

ان

ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية ابهامية بحسب [الحصول]
في ضمن افرادها الواقعة في اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في الذات
بخلاف الوحدة الجنسية فانها ابهامية بحسب وقوعها في الذات والنوعية متحصلة في
حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم التعدد والتشكيك في
الذاتي كما يظهر ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذا لم يحكموا بكون العقول بعضها
علة لبعض مع وقوع المختص من الجوهر وحكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات والاولى ان
يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي
ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هي مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة
وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد
المتوقف على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء انتهى قوله فيه تامل لما او لا فلان العبارة
يبعد حملها على الطبيعة بل ظاهره الفرد المنتشر حيث قال تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد
لم يقل تحقق طبيعة الموجود يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد واما ثانيا فلان الفرق
بين الطبيعة النوعية والجنسية على الوجه المذكور امر خيالي شعري لا يرجع الى محصل معنوي
لان النوع والجنس متساويان في ان لهما افرادا متعددة يتعدد وجود الطبيعتين بحسب
تعددها ويكون تعددها بحسب تعدد اجزاء الزمان وفي الزمان الواحد لا امتناع في [علية]

بلغ

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

فرد من الفرد الآخر اصلا فلا يلزم منه دور وثالثاً واما ثالثاً فلان هذا انما يتم لو كان الوجود
والايجاد طبيعتين نوعيتين واثبات ذلك دونه خرط القتاد بل الظاهر الفساد واما
رابعاً فلان التشكيك في الذاتي انما يلزم لو لزم من علية الطبيعة في ضمن فرد للطبيعة
في ضمن فرد آخر عليه صدق الطبيعة على فرد وتقدمه على صدقها على فرد آخر وهو ممنوع ولو لزم
ذلك كان في الجنس ايضاً كذلك ولا فرق بين كون المشكك ذاتيا وذاتيا واما خامساً فلان
التشكيك لو كان لانافى الايجاد كان لا زما على تقدير الاعداد ايضاً ودعوى الفرق
بان ايجاد فرد من النوع لفرد آخر مستلزم لتقدم صدقه على احدهما على صدقه على الآخر دون
اعداده تحكم بارد واما سادساً فلانه يمكن النقض على هذا بما اذا اوجد الواجب فرد آخر
فرد من الموجود علة موجدة لموجود آخر فيلزم تقدم الشيء على نفسه والجواب بان الموجبية
الوحدانية وان الموجود ليس طبيعة نوعية مشتركة واما سابعاً فلان ارادة مجموع الموجودات
من حيث هو مجموع من موجود مما لا يرتكبه احد من المحصلين وما الوجه في العدول عن
العبارة الواضحة الى هذا التعبير الذي لم يعهد اصلا مع ان ذلك دعوى لزوم الدور من توقف
مجموع الموجودات على الموجد بلا اضافة غريب ولو صح هذا كان الدور حقا واقعا في الواقع
لتوقف الكل على جزئه ولعله لا يرى للجزء تقدما على الكل ويمكن ان يوجه الدليل بعد بنائه
على المقدمة المذكورة بان مجموع الممكنات لا بد له من علة خارجة يتوقف عليها كل واحد منها

فلما كا

فلما كانت تلك العلة الخارجة من جملة الممكنات كانت موقوفة على نفسها فان قلت اللازم
ان يكون للممكنات علة خارجة يسد جميع انحاء عدم الجملة المعلولة اما بنفسه او بجزئه
لا ان يكون الشيء الاول متعينا فمن الجائز ان يكون السلسلة المعلولة مستندة الى علة
خارجة وتلك العلة الخارجة الى جزئه وهكذا فلا يكون العلة الخارجة جزءا من السلسلة
لا يستلزم ان يستند الى نفسه ومن هنا ظهر ان الشبهة المشهورة بشبهة ما فوق المعلول الاخير آت
على هذا التقرير ايضا قلت يمكن ان يقال العلة التي يمتنع جميع انحاء عدم المجموع بها لا يكون علة
للاوساط مع وجوب ان يكون علة لبعض الاجزاء لامتناع علية الشيء للكل مع عدم عليته للبعض و
امتناع توارد العلل المستقلة فيجب ان يكون علة للطرف فيتوقف جميع آحاد السلسلة عليها
نفسها فيتوقف هي نفسها عليها لكونها من جملة الآحاد نعم هذا التقرير لا ينطبق على كلام
المحقق وفيه استدلال عظيم لا يقصر في الفساد عما اورده عليه اولا من الايراد ومن هنا ظهر ان
التوجيه المذكور ولا بعيد من الصواب لعدم مدخلية المقدمة الموعودة فيه اصلا مع ان المستدل
صرح بان له دخلا في جميع البراهين ومنها انه ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ
فلا يقال ان الموجود بما هو موجود لو احتاج الى امر لاحتاج ذلك الامر ايضا الى نفسه ولزم
تقدم الشيء على نفسه وفيه بحث لان الاحتياج الى المبدأ الشخصي الواحد كما انه منفي عن الموجود
بما هو موجود كذلك لم يثبت للممكن بما هو ممكن اذ لم يثبت امتناع ان يحتاج الممكن الى مبدءين

يخفى الا ان يقال على منوال ما سبق ان الممكن يجب ان يكون لعسرا شخصى يستند كل واحد اليه
يكون منتهى السلسلة ولا يتميز هذا الدليل عن الدليل الاول بكثير وقد نبه بعضهم على بطلان
الدور فى الطبيعة على ما سبق وهو ايض لا ينافى الاول على التقرير المشهور فيما بعد بر ولا
يكون للمقدمة الموعودة مدخل فيه والعبارة الثانية ايض ينبغى ان يحمل على مثله بان يكون المراد
من المبدأ بالذات ما يكون مبدأ لكل واحد من احاده وذلك لازم فى الممكنات لما ذكرنا فان قلت
لا يلزم فى الممكنات ان يكون له مبدأ يكون لكل واحد من احاده لجواز ان يكون خارج السلسلة التى
يكون ذلك المبدأ لمبدأ لكل واحد منها ممكنات متعددة متسلسلة تنتهى الى مبدأ آخر نعم يلزم ان
يكون لكل سلسلة منها مبدأ يكون علة لكل واحد من احاده ولا استحالة لو كان مثله فى الموجودات
مطلقا قلت السلاسل المذكورة يجب ان يستند بعضها الى بعض حتى لا تخرج السلسلة عن العلة الحاصرة
ولولا وجوب استناد السلسلة الى سلسلة اخرى لم يلزم ما ذكرته وفيه نظر فتامل وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو مجموع يمتنع ان يصير لاشيا محضا اذ يمكن ان يكون سببا على
الشئ ما لم يجب لم يوجد فالموجود حين وجوده يمتنع ان يصير لاشيا محضا اذ لولا امتناعه
لكان وقوع طرف وجوده دون عدمه ترجيحا بلا مرجح وعلى هذا يتم البرهان وجعل هذا عبارة
اخرى عن الدليل الاول لا يخفى ما فيه من التعسف قيل فى تقريره عدم جميع الموجودات اسا بحيث
لا يوجد شئ منها اصلا ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشئ لم يجب وجوده فلم يوجد وليس

لهذا

لهذا الامتناع سبب لا لزم تقدم الشئ على نفسه انتهى وفيه ان نفى السبب لهذا الامتناع مما لا
دخل له فى الدليل ومع ذلك كل من الدعوى والملازمة المذكورة لبيانه ظاهر الفساد فتامل
ولا فى صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة
ان الجزء والكل لما كانا ممكنين امكن انعدامهما معا بمعونة المقدمة الممهدة فيجب ان يكون هناك
امر خارج ليمتنع وهو الماخوذ فى الاول معقول فى الثانية ان جزء الممكنات الصرفة لو كان
علة لها بالذات وعلى الاطلاق لزم ان يكون علة لنفسه لان معنى العلة بالذات واما ان العلة
بالذات بهذا المعنى لا بد منه فى الممكنات فوجه ان الممكنات الصرفة لما امكن انعدامها بالاسر لزم ان
يكون لها علة يكون علة لكل واحد من احاده بالتقرير السابق لكن لا يستند ذلك فيما ظهر اذ اثبات
كون العلة علة لكل واحد من احاده انما يكون بعد اثبات الخارج وبطلان علية الجزء بتقريب ما من
ان الجزء لا يسد طريق العدم الى الممكنات فابطال الثانى لا اوله ورد او استدل الشيخ وقد
اورد على المقدمة الممهدة اولا ان ذلك يجرى فى الحوادث المتعاقبة لان القديم ليس علة
لشئ منها فلو استغنى بها لم يلزم محذور لان علم كل منها بشرط حدوث الحادث السابق معه واما
انتفاء السوابق واللواحق معا فلا محذور فيه كما يقال فى اثبات الواجب انتفاء كل ممكن بشرط
وجوده علته واما انتفاء العلل والمعلولات معا فلا استحالة فيه وثانيا ان العدم الازلى
انتفائى اذ لا ممكن غير مستحيل فيجب ان لا يتحقق الا باستحالة وجود الممكن وانسداد جميع انحائه وليس

ويلزم من ذلك الا بوجوب العدم الذى ينتهى اليه الاعدام بالذات الازلية المتسلسلة الى الوجوب
معا لكن وان امكن انقلاب اللاحق ~~والا كان انقلاب الجميع~~ مع عدم انقلاب السابق واجيب
عن الاول بان انتفاء جميع الحوادث فى قوة انتفاء النوع الذى هو قديم وامتناعه مستلزم
لانتفاء الواجب لاستناده الى الواجب اما ابتداء او بواسطة قديمة ولهذا قالوا ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وايضا انتفاء جميع الحوادث مستلزم لانتفاء الحركة السرمدية المستلزمة لانتفاء
الزمان وهو مح بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض عدم الواجب تع عن ذلك فلا يلزم محال اصلا وعن
الثانى بان انقلاب الاعدام الازلية الى الوجود فى الازل مح لان استبدال الاعدام المتناهية
الازلية بالوجود بعضها دون بعض مح لان المستبدل ان لم يكن الا وسائط ومن الاواخر فعلى
الثانى يلزم التخلف وعلى الاول يلزم تبادر المع بعد العلة وبعبارة اخرى يلزم التخلف من وجهين
ومح ان يكون المستبدل اعداما غير متناهية فيلزم اجتماع الوجودات الغير المتناهية المترتبة
وهو مح بالتطبيق والتضايف والحق يرد على الاول ولا ان الطبيعة النوعية اما ان تكون
علة تامة او متممة للعلة التامة لشىء من الاحاد او لا يكون فعلى الاول يلزم القدم وعلى الثانى
لا استحالة فى عدم تحقق شىء من الحوادث اذ لا استحالة فى عدم الممكن الا مع وجود علته التامة
وهو ملحوظ فى الدليل والا نقول لا نم ان عدم جميع الممكنات بالاسر علتها ومعلولها ممكن
ولعل عدمها معا يستلزم محالا من المحالات لا نعلم خصوصيتها وان لم يلزم خصوص التخلف

اذ المفروض

اذ المفروض ان المح غير منحصر فى التخلف وثانيا ان القديم ايضا يجوز استناده بشرط عدمى
ازلى يكن نعالزوالوجران احتمال استناده بلا شرط كاف فى المقام لان المقام يقتضى
المنع لا الاستدلال وثالثا ان اللازم ح عدم الزمان عن الراس لا عدمه بعد وجوده
والمح هو الثانى دون الاول وايضا هذا يحل بحصر المح فى التخلف كما سبق والحاصل ان
مثل هذا المح يصلح كاشفا عن الوجوب لا سببا للوجوب انما السبب للوجوب هو التخلف عن العلة
التامة ويمكن الجواب عن الاول بان الكافى فى وقوع الشىء هو انسداد انحاء عدمه وهو يحصل
باحد امرين اما بان يكون العدم تخلفا للمعدوم عن العلة التامة او بان يكون تخلفا للطبيعة
الموجودة فى ضمنه عن علته التامة وعدم الحادث عدما ان عدم مع حدوث السابق عليه
وعدم مع عدمه والاول يستلزم الاول والثانى الثانى فالمح منحصر فى التخلف على احد الوجهين
فان قلت يجرى مثله فى صورة عدم الواجب بان يكون الطبيعة المشتركة بين الممكنات واجبة
ليستحيل عدمها وكل فرد من الممكنات فعدم كل شخص مع وجود السابق مستلزم للتخلف وعدمه
مع عدمه مستلزم لعدم الواجب قلت هذا قول بثبوت الواجب وكونه الكليا وهو غير مناف
لاصل المطلب الذى هو ثبوت الواجب نعم ينافى الصفات المذكورة لكن ينفى بدليل
اخر كان يق لا بد ان يكون هذه الطبيعة موجدة لسلسلة الافراد وان لم تكن علة تامة
لشىء من احادها وموجب مثلها لا يمكن ان يكون امرا كليا لضعفه فى التحصل بالنسبة اليها

او لان الطبيعة المتحدة مع الشيء لا يعقل ايجادها له الحيثية للتعدد الوجوه فتامل فيه و
الصواب في الجواب ان يقال العلة الموجبة لا تنحصر في العلة التامة فان العلة الاولى مثلا
علة موجبة للمعلول الثالث والرابع وليست علة تامة له وههنا نقول يكون القديم علة
موجبة لكل واحد من الحوادث وان لم تكن علة تامة له والتخلف عن العلة الموجبة محال لا
يلزمه مثله على تقدير عدم الواجب وانت بما قدرنا في الايراد على الجواب الاول خبير بما
في الجواب عن الثاني من كونه محالا لا غير التخلف وهو لا يكفي فيما نحن فيه الا ان يقال بكون القديم
علة تامة لها وبحيث ان الواجب ليس علة تامة لشيء منها وكذا معلولاته القديمة الموجودة لكون
المقدمات بعضها داخلا في علة البعض وايضا لو كان القديم الموجود علة لشيء منها لم يتصور زواله
مع بقاء ذلك القديم ولو قيل بان القديم علة تامة لكل واحد من المقدمات بضميمة الاعدام
السابقة عليه لم ينفع فيما نحن فيه لكونه جائز الزوال فلا يورث امتناع تخلفه في امتناع زوال
تلك المقدمات واستبدالها بالوجودات وكان الغرض من كون القديم علة تامة لها تحصيل
امتناع زوالها واستبدالها بالوجودات ويمكن ان يقال على نحو ما ذكرنا ان الواجب تع او عدم
ممتنع بالذات علة موجبة لكل واحد من تلك الاعدام وليس علة تامة لكن التخلف عن العلة الموجبة
ليس بجائز انما الجائز التخلف عن العلة التامة كما في القديم بالنسبة الى الحوادث فانه علة موجبة
لاحادها مع زوالها بدون زوال العلة الموجبة والعلة التامة لكل واحد من تلك الاعدام

هي العلة الموجبة

هي العلة الموجبة مع الاعدام السابقة عليه وهي تزول بتحقق هناك شيء وهو ان علاقة العلية
للعدم انما يكون للعدم شيء لوجوده فعلاقة العلية مع الوجود المقابل لذلك العدم او بالعكس
الوجود الذي له علاقة العلية بالنسبة الى وجودات الحوادث منحصر في وجود الحادث والقديم
وكذا الاعدام التي لها دخل في وجود الحوادث منحصرة في قسمين اما عدم الحوادث فلا يصح
ان يكون علة سادة لتبدل الاعدام الازلية بالوجودات على ما عرفت واما عدم القديم فلعدم
تحققه اصلا واما الوجود الحادث فلانه يلزم ان يكون علة لعدمه لان عدمه ايضا داخل في
اعدام الحوادث التي كان الكلام فيها وايضا يلزم ان يكون الحادث علة للقديم واما الوجود
القديم فلانه له علاقة العلية بالنسبة الى وجودات الحوادث فكيف يمكن ان يكون له علاقة
العلية بالنسبة الى عدمها او يقال له علاقة الايجاب بالنسبة الى وجودات الحوادث فلا يجوز
ان يكون له علاقة الايجاب بالنسبة الى اعدامها وان جوزنا ان يكون لشيء علاقة العلية
المطلقة بالنسبة الى النقيضين وايضا لعدم ذلك الوجود علاقة علية موجبة بالنسبة الى
كل واحد من تلك الاعدام لكونه عدم العلة فيلزم على تقدير عليته وجوده بالنسبة اليها ان يكون
للنقيضين علاقة علية بالنسبة الى الشيء الواحد وهو ايضا باطل على ما ادعى الضرورة بعضهم
فيه والجواب اما بان يمنع المقدمة القائلة بان الشيء الواحد لا يكون له علاقة الايجاب
بالنسبة الى النقيضين خصوصا على القول بالاختيار ويمنع امتناع تحقق العلاقة لكل من النقيضين

بالنسبة الى الشيء الواحد او يبقى علة تلك الاعدام عدم علة وجودها في وقت تلك الاعدام ولا بعد
القول بامتناع وجود تلك العلل مطلقا او في وقت تلك الاعدام وتفصيل ذلك ان علة وجودها
في الازل هو ارادة القديم لسبلا حركة ولا مدة مثلا او كونه غير متعلق الوجود بالحركة وتوابعها
وكلاهما ممتنعان فان المتوقف على الحركة وتدريج المادة في المدة اوما الاصلح له ان يكون كذلك محال ان لا يكون لذلك الصم
او يريد الحكيم خلافه فان قلت ننقل الكلام الى الحركة وتدريج المادة فانه غير موقوف على نفسه
قلت كل قطعة من الحركة موقوف بالذات على الحركة والتدريج واما التوسط او الطبيعة المشتركة
فيهما غير معدومين اصلا فلا اشكال فيهما فعلة الطبيعة هو القديم وعلة كل قطعة هو القطعات
السابقة وعلة كون كل منها ازليا ان يكون غير موقوف على تلك القطعات السابقة بل قابلا لتعم
الوجود عليه بسبيل الابداع او وجود تلك القطعات السابقة ازلا وكلاهما محال فالعدم السابق
لتبدل تلك الاعدام بالوجود عدم الحاد الممكن ولو قيل بعدم امكان ازلية الممكن مطلقا امكن
القول بان علة كل واحد من الاعدام عدم امكان وجوده في الازل ويمنا انما يطلب العلة للممكن
وتلك الاعدام واجبة ليست بممكنة وفي هذا المقام ابحاث لا يليق ايراده بهذا التعليق بلغ
اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما للذات انتاه اقول اراد انه لا يمتنع في جميع الاوقات على معنى رفع
الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كيف وعند المص وبعض المعتزلة يمتنع تخلفه عن ذاته تع في الوقت
الذي اراد ايجاده فيه والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها لا يوجد كلمة لا بعد قوله ليس وحاصل هذا

النسخة

النسخة ان معنى الصحة ههنا اي في بيان مذهب المتكلمين وتحرير مرامهم ليس امكان الصدور
واللاصدور بالنظر الى الذات فانه لا يقابل مذهب الفلاسفة لان للفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين احديهما صحة الصدور واللاصدور وارادوا بهما ما هو بالنظر الى الفاعل
من حيث هو فاعل لا من حيث هو مريد والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل والتلازم بين المعنيين ظاهر فظهر ان المعنيين لا ينافيان الصحة بالنظر الى الذات
لو اخذ في تحرير مذهب المتكلمين لان الصحة بالنظر الى الذات ايض يرجع الى الصحة بالنظر
الى الذات من حيث هو فاعل فالنزاع لا يبقى الا في قدم العالم فالمناسب ان يفسر الايجاب بما
يرجع اليه وغيره بحثان الاول ان جواز الفعل والترك بالنسبة الى الذات لا يكاد يصح على مذهب
الفلاسفة ومن يحذو حذوهم لان الفعل ضروري بالنسبة الى الارادة والارادة اما لازمة
للعلم بالنظام الكلي الكامل او هي عينه وهو اما عين الذات او لازم له ولازم اللازم
لازم وعلى تقدير العينية يكون الامر اظهر فيكون الفعل لازما للذات لا جائزا بالنظر اليه و
الجواب ان المراد من الجواز في مذهبي الحكماء والمتكلمين القائلين ببطلان الترجيح من غير مرجح
هو سلب الضرورة بالنظر الى الذات البحت بلا واسطة تتوسط بينها وبين الفعل لا الجواز
بمعنى سلب اقتضاء الذات اياها مطلقا ولو بواسطة او وسائط ضرورية فعلى هذا يصح
الكلام نعم لو امكن تصحيح معنى الصحة على مذهب المتكلمين بوجه اخر غير ما يصح على مذهب الفلاسفة

امكن التفاوت في معنى الصحة والترك وبهذا يندفع ما اورد عليه من ان الحكماء يذهبون
الى ان الواجب تع كما هو واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فالامكان
الصدور ان كان بالنظر الى الفاعل فقط كما نقل عنهم وان كان بالنظر الى الفعل فيلزم ان
يكون كل فاعل مختارا لان الفعل مطلقا ممكن الصدور بالنظر الى الفعل ووجه الاندفاع
ظاهر مما قررنا من ان مرادهم بامكان الصدور بالنظر الى الذات عدم وجوبه بلا واسطة
والذي يلزم من كلامهم المنقول وجوبه ولو بواسطة فلا منافاة بعد اختيار الشق الاول
وما قيل من ان مرادهم من كون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة امكانية بحسب الواقع لا انه بجميع الجهات والاعتبارات
العقلية التي بحسب تحليل العقل واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تع من حيث هو ناب
منشأ لبعض الصفات ومنشأ لاثاره معلول ومتاخر عن ذاته من حيث هي نابية مناب صفة اخرى
ومنشأ لاثارها قال الشيخ في سابع ثامنة الهيات الشفاء ولا تبالي بان يكون ذاته تع ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث
ذاته ففيه نظر لان الامكان الذي لزم مما نقل عن كلام الحكماء والشيخ هو الامكان بالنظر
الى الفعل لا بالنظر الى الذات وقد ابطله المعترض فاين الجواب عنه ومن البين ان ما ذكره
الشيخ كما يجري في الفاعل المختار يجري في الفاعل الموجب فان الواجب الوجود لو كان موجبا ايضا

كان

كان حاله مع اضافة ما كما ذكره الشيخ سواء بسواء فكيف يمكن ان يكون منافيا للاختيار ومصححا
للقدرة ولعمري انه غريب لان معنى كلامهم انه ليس فيه جهة امكانية بحسب نفس الامر بل
جهاته واجبة ولو بالعلة الخارجة من الذات الغير المستندة اليه فان جميع العلل واجبة
الجهات بهذا المعنى بل مرادهم انه واجب الجهات بالنظر الى ذاته فينبغي ان يكون الامكان
بالنظر الى الفعل كما ذكرنا وعلم من استشهاده بكلامهم تامل الثاني ان التلازم بين المعنيين
غير ظاهر فان الصحة كما عرفت هو صحة الفعل بالنظر الى الذات والمعنى الثاني لا يقتضيه اذ لو
لم يصح بالنظر الى الذات صدور الفعل ايضا لكن صدق الشرطية الاولى لجواز استحالة طرفيها
بالنسبة الى ذات الفاعل وكون ذلك المحال لازما لتحقق المشية المستحيلة بالنظر الى الذات
وكذلك القول في طرف الترك وجوابه ان المراد بالمعنى الثاني ليس مجرد لزوم الفعل بالنسبة الى
المشية بل ان الذات لا تابى عن الطرفين وانما تابى عن كل واحد منهما بشرط الطرف الاخر وعدم
مشية فصار الحاصل حصر المانع عن الفعل والترك في المشية وعدمها وهو ملازم للصحة بالمعنى
الذي حررناه كما يظهر بالتامل بقي الكلام في ان المقصود وهو عدم كون الصحة في هذا المقام
بمعنى الصحة بالنظر الى الذات يتم بمجرد العبارة الاولى وقولهم بها واما العبارة الثانية فسواء
قيل بها ام لا وسواء لازم المعنى الاول ام لا فلا يتوقف المقصود عليه ولعل مراده انه لم
يصدر من الحكماء في هذا المقام عبارة توهم المعنى المقابل للصحة بالنظر الى الذات ولو بالغفلة عن

العبارة الاخرى وتجريدا لنظر اليها وقصد بجرم تحقيق المقام والاشارة الى بطلان
الاوهام العارضة لبعض الانام وحاصل النسخة الثانية ان الصحة المذكورة في كلام
الحكماء ليس الا بالمعنى المذكور فقوله هنا اشارة الى كلام الفلاسفة وفيه تكلف والى المقام
المشترك بين الحكماء والمعتزلة وهو ايضا من هذا القبيل ومع ذلك الاسناد لا الغاية فيقال لما
يدل عليه ظاهرا وانما يدل عليه ببيان معناه ودعوى انه المراد لا يخفى سماجة وتقريب المطلب ذلك
يتم بان المتكلمين ايضا ظاهر انهم ارادوا بالصحة في تفسير القدرة هذا المعنى فمعناها متفق عليه
بين الفريقين وفيه انهم لو ارادوا في تفسير القدرة هذا المعنى فالصواب ان يعبر في هذا الكتاب
ايضا بهذا المعنى وان لم يكن محلا للنزاع فهذا اعتراف بما هو بعيد المقصد لان غرض الكلام على هذا
الوجه الصحة في كلام الفلاسفة ليس الا بهذا المعنى فهو ليس محلا للنزاع لان الفلاسفة
قائلون به كالمتكلمين فلا ينبغي حمل كلام المتكلمين اي المذهب المختص بهم على ما ليس وفرقا على
غرم فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا فيه قيل انما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة
لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا بل يجوزون تخلف الفعل عن الارادة وقولنا
في هذا الكتاب اي تخطئة الشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي
الحكماء والمليين وجعل الايجاب قسما للاختيار بهذا المعنى ونسب الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين
بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي

والا

والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل
لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاشاعرة
اتفقوا على عدم جواز التخلف عن ارادته تعالى بل اوجبوا تحقق الفعل في حين ارادة الواجب
تعالى تحققه فيه وبعضهم صرح بوجوب تحقق الفعل حين تحقق الارادة وبعضهم جوز تخلف
الفعل عن وقت الارادة واوجب تحققه في الوقت الذي ذكرنا نعم لا يوجبون تعلق الارادة
في نفسها اصلا ويجوزون الترجيح من غير مرجح كما سيجيء انشاء الله تعالى وهو الوجه في تخصيص
المعتزلة بالذكر لانه اراد الوجوب الواقعي المطلق بانضمام الارادة لا مجرد الوجوب بشرط
الارادة واما ثانيا فلان حمل الكلام على التخطئة وقطع النظر عما مهد في صدر الحاشية
في تفسير كلام الشارح بافراد هي بعيدة غاية البعد ولا ضرورة تلجئنا اليه بل الاصوب انه تمهيد لما يجيء
من قوله وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل اه وهو الموافق لما يجيء في كلامه حيث
بني الكلام في مواضع على ان مراد الشارح هو التفسير الذي اختاره ان يعبر الايجاب
المذكور هنا بامتناع انفكاك اه قيل عليه هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر
الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم من الذات اذ لا وفيه نظر لان الانفكاك يستعمل
عندهم على وجهين احدهما على ان يكون المنفك ثابتا والمنفك عنه زائلا والثاني عكس
ذلك وتوهم انحصار استعماله في الوجه الثاني من قلة التتبع قال المحقق الدواني في حاشية

التجريد لزوم شي لاخر منه يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان
يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد الطرفين دون الاخر انتهى و قال في موضع اخر معنى لازم الماهية ما لا ينفك
الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كما ان
معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء
كان موجودا في الخارج او لا واعلم ان مراد المعترض ان هذه العبارة لا يوافق الاستعمالات
والمحاورة وليس عبارة صحيحة مستقيمة على وفق مقتضى الظاهر الا على سبيل القلب لا انه ليس
مناسبا للمقام والمقصود كما قيل من ان مقصود المحشي بذلك جعل الايجاب صفة لذاته تع وكونه
على ما ذكره هذا القايل لكان صفة للعالم لا صفة له تع الا على سبيل الوصف بحال المتعلق فليس مما
يقابل به كلام المعترض لانه نفى المناسبة باستعمال هذه اللفظ وهو اثبت مناسبة المقام والمرام
ويمكن ان يقال غاية ما يلزم مما ذكره انه اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ولا يبعد
لكنه وهي نكتة صحيحة يصح لاجلها العدول عن الظاهر ثم لا يخفى ان المشهور بين المتكلمين
ان الفلاسفة قائلون بالايجاب وان فعل الواجب تع من قبيل افعال الطبايع كفعل النار
للاحراق والماء للتبريد وان لم يكن هذا النقل مطابقا للواقع واستدلوا في كتبهم على نفي
هذا المط وردوا بذلك على الحكيم وصار هذا عادة لهم فلو قلنا ان المص والش جريا في الكتاب على

العادة

العادة المعهودة بين القوم لعدم تعلق الغرض بتحقيق مذهب الحكيم في ذلك الباب وانما
الغرض تصحيح عقايد الاسلام على ان المص لم يتعرض من الفلاسفة اصلا وانما هذا الش لم يكن بذلك
البعد كيف وهو البحث العظمى والعروة الوثقى عند المسلمين في تصحيح اكثر العقايد وعليه يبتني
اكثر الاصول وهو مع ذلك في نفسه اعظم الصفات الثبوتية التي يجب الاعتقاد بها ويبتني ثباتها
في هذا المبحث وما اخذناه وان كان مما يبتني عليه الاصول الاسلامية فليس مما يعتد به بعد اثبات
الحدوث ولا ما يدون في الكتب سيما في هذا الكتاب الذي بني لغير المجهور في الايجاز وحذف
الزوايد حتى كاد يفضي الى الاخلال على انه لو حمل على ما ذكره اشكل تطبيق اجوبة الشبه كما تعرض
له المص على غاية الاشكال على ما سنشير اليه ان شاء الله تعالى اذ على تقدير هذا الاحتمال يكون ان
يعارض المص بقوله اه اعلم ان لزوم الش انما يبتني على حدوث شيء ما في العالم وبطلان
الترجيح من غير مرجح لان الحادث لا يمكن ان يحدث بلا علة اصلا فعلته ان كان حادثا نقل
الكلام اليه فيلزم التس وان كان قديما لم يكن لاختصاص بالوقت المفروض لحدوث الحادث
فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو بط وهذا الدليل يمكن اجراؤه على تقديري الايجاب والاختيار
بالمعنى الذي اختاره المحشي ولا دخل لخصوص احدهما فيه اذ المتعلقات التي اخذ في هذا التقرير
لا دخل في شيء منها صدقا وكذبا لشيء من الايجاب والاختيار فان قلت كون القديم متساوي
النسبة الى اوقات الحدوث مذهب الحكيم واما على مذهب المص من يجيزه وحده فليس كذلك على

ما سيجي في الحواشي فلهذه المقدمة اختصاص بمذهب الحكيم اذ ليس لها هذا الاختصاص بمذهب
المصنف ومن تبعه قلت غاية ما يلزم من ذلك صدق هذه المقدمة عند الحكيم دون المص وهو لا
يستلزم لزوم التسلسل من الايجاب المفروض بل التسلسل لازم عليهم بناء على هذه المقدمة سواء قالوا
بالايجاب والاختيار فعلى هذا يصير الشرطية القائلة لو كان الفاعل موجبا لكان الحادث
موقوفا على شرط حادث ولزم التسلسل اتفاقية ولم ينتج وهل هذا الا كما يقال لو كانت الخلافة
بالنص او بالبيعة لزم توقف الحادث على الشرط الحادث فاجريا لاخره الى التسلسل ولا يخفى
شناعة مثله وقد ظهر من ذلك ان هذا الدليل لا يمكن اجراوه من قبل المص على الحكيم لا الزاما
ولا برهانا فان قلت يمكن ان يقال الايجاب بالمعنى المختار يرجع الى بطلان الترجيح بلا مرجح
ويزيد عليه بعدم انفكاك العالم عن ذاته تع فلا دخل في صدق بعض المقدمات وهو كاف في
كون الشرطية لزومية فيصير تقرير الدليل هكذا لو كان الواجب تع موجبا لكان الترجيح بلا مرجح
باطلا ولو كان ذلك باطلا لكان الحادث موقوفا على شرط حادث وح يلزم التسلسل والشرطية
الاولى مبنية على ما ذكرنا والثانية لزومية قلت معنى الايجاب على ما عرفت يرجع الى امتناع
انفكاك ذاته تع عن العالم وهو يتصور مع جواز الترجيح من غير مرجح لان جواز الترجيح من
غير مرجح لا ينافي كون شيء من الممكنات لازما له تع لا بطريق تاثير القدرة والارادة او كون
ذلك الترجيح ممتنعا في الفعل المطلق نظرا الى ما قالت الاشاعرة من قدم الصفات الزائدة

على انه

على انه تع واستناده اليه بطريق الايجاب مع تجويزهم الترجيح من غير مرجح ويمكن ان نسلك
هذا الطريق في المقدمة الاخرى بان يقال معنى الايجاب هو امتناع انفكاك ذاته
تع عن وجود العالم وهو يشتمل على استواء نسبة القديم الى اوقات الحدوث مع شيء
زائد عليه فله دخل في صدق بعض المقدمات فيصير تقرير الدليل هكذا لو كان الفاعل
موجبا لكان متساوي النسبة الى اوقات الحدوث ولو كان كذلك لزم توقف الحادث على شرط
حادث والمقدمة الاولى بديهية والثانية وفاقية بين المتخاصمين فيتم الدليل برهانا
والجواب ايضا على النهج الذي عرفت بان يقال كون الايجاب مستلزما التساوي نسبة القديم
الى اوقات الحدوث مم لجواز ان يتصور للقديم نسبة خاصة الى اوقات الحدوث لكن
لزوم الفعل المطلق لذاته تع يمكن ان يكون لا بطريق الارادة بل بطريق استناد الصفات
الزائدة عند الاشاعرة اليه تع ويمكن ان يكون من باب المصلحة مع احتمال ان يتصور المصلحة
في بعض اوقات الحدوث ويمكن ان يق في الطريق الاول ان امتناع انفكاك ذاته تع
عن العالم يستلزم احد الامرين اما استناد الفعل المطلق اليه بطريق الايجاب او بطلان الترجيح
من غير مرجح اذ لو استند الفعل المطلق اليه بالقدرة والارادة وامكن في نفس الامر ترجيح
احد الطرفين المتساويين من غير مرجح اما كليا او في هذه المادة المخصوصة اعني الفعل
المطلق لم يمتنع انفكاك الفعل المطلق عنه تع اصلا وعلى اي تقدير يحتاج الحادث الذي

هو الفعل المطلق الذي شرطها حادث وينقل الكلام اليه فيتسلسل وفي الطريق الثاني ان الايجاب
فيستلزم اما لزوم استناد الفعل المطلق لا بطريق الارادة بل من باب افعال الطبايع
واما ان يكون الاصلح في الحكمة كون العالم ازليا او عدم كون المصلحة مخصصة بوقت
او عدم كونها مخصصة ولو كانت مخصصة وعلى التقادير يلزم تساوي نسب القديم الى
اوقات الحدوث لانه لو لم يكن شيء منها بل كان الواجب مريدا عالما بمصلحة مخصصة وامكن
كون مثلها مخصصا للحدوث بوقت لم يمتنع الانفكاك هذا والحق ان امتناع انفكاك العالم
عن الصانع لا يستلزم شيئا من ذلك فان امتناع الانفكاك يمكن ان يكون لا من جهة لزوم
الترجيح من غير مرجح وبطلانه بل من جهة اخرى هي ان حدوث الفعل المطلق يستلزم اجتماع
عدم الزمان ووجوده والقول بالامتناع على هذا الوجه يجامع القول بجواز الترجيح بلا
مرجح وبترجيح بعض الازمنة باعتبار المصلحة فتامل ولو لم يعتبر في الايجاب امتناع انفكاك
العالم عن الصانع واقتصر على عدم الانفكاك كان الامر اهون وبهذا التقرير اندفع ما قيل من
ان للخصم ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير حدوث العالم لجواز كون المرجح هو العلم بالمصلحة
بخلاف الحكيم اذ ليس له هذا المنع لفرض الايجاب في الفاعل وقد عرفت اندفاعه مفصلا وقيل
في دفعه ان علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير
ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان

الحكيم

الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه فيسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع
والحاصل انه لا فرق في ورود المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين ان يكون موجبا
بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما ذكره لكان اجراء هذا الدليل من قبل المص الزاميا
على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم عندهم انتهى
اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام القائل لو كان في اجراء الاستدلال الزاما فلا يصح
ايراده الاول لان القول بعدم توقف الحادث على الشرط الحادث ليس مذهبا لهم فكيف
يمكن لهم التشبث بذلك في جواب الدليل الالزامي وما ذكره من ان المانع لا مذهب له فانما هو
في جواب الدليل البرهاني كما هو الظاهر والمشهور نعم لو قيل بانه وان كان مسلما عندهم الا انه
غير لازم للايجاب فيكون الملازمة اتفاقية لا لزومية ولا ينفع كون التوقف المذكور
مسلما لكان موجها ولو قيل بان مراده انه منع هذه الملازمة فلا وجه لبنائه على ان المانع
لا مذهب له واما ثانيا فلان الدليل الالزامي لا يجب ان يكون مقدماته باسرها مسلمة بل يكفي
كون واحدة منها مسلمة على ما هو المشهور من ان الدليل عند تركبه من المواد المختلفة يتبع
بالادون واما ثالثا فلان قوله لو صح ما ذكره ظاهر البطلان لان صريح الكلام
دال على ان هذا التوقف لازم من فرض الايجاب الذي هو نقيض المدعي والبناء على نقيض
المدعى في اثبات المدعى لا يوجب كون الدليل الزاميا وقد توهم بعض الناظرين من قوله ولا

لا انما الغرض الايجاب وسيجي التنبيه على فساده لزم ترجيح الفاعل بدون

المرجح اما ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث فبدل قول المص حيث قال فالا

لزم التخلف عن الموجب التام مع ان المعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذلك مع عند المص دون

الاشعرية ولذلك المكل المعارض مع المص لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية كذا

قيل وظاهره ان ذلك تبديل مقدمة من مقدمات الدليل بمقدمة اخرى صادقة ولما

يتم لو كان المراد من الموجب التام الفاعل بلا ارادة واختيار من الفاعل وليس كذلك بل المراد

منه على زعم المحشي رحمه الله هو الفاعل بارادة واختيار لا ينفك الفعل عنه وكان نطلا

هذا الشق مبنيا على ان الموجب التام معناه ما لا يتخلف الفعل عنه فالتخلف ينافيه وعلى

هذا تكون المفسدة متناولة للشقين فقوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام بالحمل وعلى

التقديرين لا يتصور المعارضة بالقلب لان شيا من المفسدتين لا يجري في مذهب المص في المنع

الذي يتوهم على المعارضة من جانب المص لا يكون مشتركا والصواب الذي لا محيد عنه انه تحقيق

للمقدمة الماخوذة واظهار لحقيقة المفسدة التي يترتب فيها على ذلك الشق فليتامل

لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام اه الظاهر ان المقصود الترديد بمجرد التفنن

اذ ان الموجب التام في الدليل ان اريد به العلة التامة مطلقا ننقض عليه وان اريد الموجب

بالمعنى المتنازع فيه اعني ما لا ينفك الفعل عنه فبدله بعبارة اخرى صحيح لان الموجب التام بهذا

المعنى

المعنى لا يصح ارادته على فرض الحدوث او ان الترديد بين الموجب التام بالمعنى الاخص

وبين العلة التامة على تقدير الحدوث وذكر الشق الثاني واجب والشق الاول وان

كان ظاهر البطلان ذكر استظهارا لان المستدل احتمل الحدوث وابطله بالدليل على

تقدير الايجاب وان كان ظاهر الفساد ويحتمل ان يكون المراد ان الفاعل ان كان علة

تامة لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن علة تامة والمفروض عدم حدوث

شرط اخر لزم تخلف العلة التامة عن المعلول اي ان يوجد المعلول بدون العلة التامة

فالفرق بين الشقين لا يدور على التفاوت بين الموجب والعلة بل على دخول كلمة عن

على العلة والمعلول ولهذا ادخل كلمة عن في الاول على الموجب ولم يتعرض في الثاني

على العلة بل ادخلها على المعلول واما الفرق بان المراد في الاول الموجب المقابل للمختار

وفي الثاني المختار او ما يتناول المختار وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين

فيه ان الموجب المذكور في الدليل ليس بالمعنى المقابل للمختار بل بمعنى ما يمتنع الانفكاك

عنه والعلة التامة ايضا تتناول المختار والموجب فتحصيل التقابل بين الامرين بالاختيار

والايجاب لا وجه له ثم لا يخفى ان ما ذكره في حيز التحقيق لا فرق بينه وبين سابقه الا

بما لا يعتد به وهو ان الاول معارضة في المدعى والثاني في المقدمة غير

مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين حتى يتم الدليل بها وللا انما الغرض

الايجاب المذكور حتى يتم الزاما والدليل مخصوص في المشهور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
ولبيين يدخل في احد القسمين كذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان اجراء الدليل برهانا على التقدير
الاول غير صحيح كما اومانا اليه وستطلع مما سيجيء واما ثانيا فلان المقدمة المذكورة لو كانت
لازمة للايجاب بالمعنى المذكور تم الدليل برهانا وتقريره هكذا لو كان تاثيره تع في العالم بالايجاب
صدقت المقدمة المذكورة وكلما صدقت لزم التسلسل اما الشرطية الاولى فبالفرض واما الثانية فلان
العالم حادث فيقتضي المقدم توقفه على الشرط الحادث وهكذا فيلزم التالي لزوما ظاهرا
ولا يصح الزاما لان توقف الحادث على شرط حادث اما ان يوخذ على انه مقدمة صادقة
عندهم ومسلمة لديهم او على انه لازم لفرض الايجاب فعلى الاول لا مدخل لفرض لزومه
للايجاب في تمام الدليل وعلى الثاني لا يكون استعماله على سبيل الوضع والتسليم الا ان يوخذ
مسلما ويجعل لزومه لفرض الايجاب دليلا على كونه مسلما عندهم ولهم ان ينكروه حتى
يثبت اللزوم وبعد ثبوته يصير الشرطية برهانية ولذا امكن تصحيح الالزام ايضا بان يفرض
انهم بعد ثبوت اللزوم اعترفوا به وسلموه كما يحتمل ان يرجعوا عن الملزوم فرجع الامر
اخر الى احتمال التسليم وهو ممكن مع عدم اللزوم ايضا هذا وقيل ههنا قسم اخر ترك المحقق
ذكره وهو ان يكون مسلما عند الخصم بل هو اولى بالتعرض له وعلى التقادير هذا نحو يتم
الدليل الزاما اقول في تمام الدليل الزاما نظر لان المقدمة القائلة لو كان تاثيره تع

بالايجاب

بالايجاب لزم قدمه يصرح اتفاقية لان الدليل المذكور انما يبطل نقيض التالي وهو الحدوث
في الواقع وعلى الاطلاق لا على تقدير وقوع المقدم بيانه انه لو كان حادثا سواء كان
التاثير ايجابا او لا توقف على شرط حادث بناء على المقدمة الالزامية وتوقفه على شرط
حادث ملزوم للتسلسل وهو باطل فبطل الملزوم الاول ولا دخل في هذا التقرير للايجاب
وعدمه ومن ههنا يتضح ان المقدمة المذكورة لو كانت مسلمة عند المص لم يتم الدليل
المذكور اصلا لا برهانا ولا الزاما لصيرورة الملازمة اتفاقية وهذا ايراد علينا
سابقا وايضا لو كانت المقدمة القائلة بالتوقف ماخوذة لا على سبيل اللزوم من فرض
الايجاب بالنظر الى خصوص العالم والفعل المطلق فذلك مباحث وقد علم الشارح انه لاحاجة
في الدليل الى اخذ حدوث العالم او الفعل المطلق وذلك بان يقال لو كان التاثير بالايجاب
لزم قدم الحادث الفلاني او كل حادث لان حدوثه مستلزم للتسلسل بناء على تلك المقدمة
او يقال لو كان التاثير بالايجاب لزم التسلسل لان الحادث متحقق وهو موقوف على
الشرط الحادث وهكذا فيلزم التسلسل فان قلت لعل الشارح يرى ان حدوث العالم ماخوذ
في الدليل وفي كلام المص على سبيل التمثيل لا لتوقف المطلوب عليه قلت على هذا يلغو احالته
على ما اثبته المص من حدوث العالم وحديث بطلان الواسطة وما فرع عليه من ما شرحه الشارح
فظهر ان قول المحقق انه غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة سهو منه ثم كلام بعض المعتزلة مشعر بان في

والمتكلمين من يرى توقف الحادث على الشرط الحادث وهو يخالف ظاهر ما سيجيء
من دعوى الاجماع على حدوث العالم ولم اقف على قايل بما اشار اليه من المعتزلة ومن غيرهم
هذا نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل او ورد عليه وجهان الاول
ان الاشاعرة يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة فلا يتم الاستدلال من قبلهم
بتوقف الحادث على الشرط لانه انما يتاتى على القول بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فلا يتم الاستدلال من قبلهم بتوقف الحادث على الشرط لانه انما يتاتى الثاني ان ما ذكره
في حيز الحاصل هنا فلما ذكره من انه يناسب تابعي الاشعري ولعل ذلك لانه يمكن اجراء
كلتا المقدمتين من عدم التسليم وعدم لزومه لغرض الايجاب المذكور عند اجراء الاستدلال
من قبل الاشعري والجواب عن الاول ان الاشعري انما يجريه على نفي الايجاب المطلق بمعنى
بطلان الترجيح من غير مرجح وهو يلزم الاشعري والحكيم فيلزم التوقف فلزوم الغرض
الايجاب حتى عند المتخاصمين فيمكن اتمام الدليل بهما ولو الزاما وقولهم بجواز تخلف المعلول
عن العلة بحسب الواقع لا ينافي القول بامتناعه على تقدير نقيض المدعى واما الجواب بان
الاشاعرة انما يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة لا عن الموجب التام الذي قال به الحكماء
لان بطلانه متفق بل هو في قوة اجتماع النقيضين فهنا انه يتم توقف الحادث على
الشرط الحادث لو كان على امتناع التخلف عن الموجب التام لكان لازما لغرض الايجاب

المذكور

المذكور وقد نقله المحشي المحقق ووافقه عليه هذا القايل وعن الثاني ان عدم
لزومه لغرض الايجاب المذكور انما يضر فيما لو كان المراد ابطال ذلك اما لو كان المراد
ابطال غيره فلا اذ لعل ذلك الغير يستلزم ذلك التوقف وتفصيل المقام على ما ذكره
بعض المحققين ان الاشعرية لما قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد مقدوريه
على الآخر بلا مرجح حادث في اي وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل الموجب لو كان
اثره حادثا لتوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام ولم
يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال
من قبلهم انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل ولم
يمكن المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث لانهم في صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون على هذا التقدير
القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المعتزلة والمصنف فان القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا
بالمعنى الذي ذكره المحشي او مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي هو علم الذات القديم
كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال
بانه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية الداعي القديم

على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط ولو استدل المص بهذا الاستدلال لامكن
المعارضة معه بانه لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالزام
ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان كافيا في تخصيص ايجاد
الحادث فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا يمكن منع القول بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت التوقف
على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة بل كما يكون الاتحاد ثابتا يمكن القول
بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم
لما كان حدوث الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة
الايجاب مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث انما قاله
المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر في هذه المرتبة عن استحالة
هذا بل فرض وقوعها وتكلم بانه يتوقف على شرط حادث ولا شك انه على تقدير الحدوث
يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب والاختيار
فلا يحتاج في الصورتين الى الايجاب والاختيار الى شرط حادث فبطل الاستدلال وان لم
يكن الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم المص
مطلقا في المختار والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المص هربا عن التسلسل قبول الترجيح بلا مرجح وهو

عدم الا

عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه قايل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة
آتية فالاستدلال المذكور في الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار والايجاب الذي
قال به المص هربا من التسلسل لانه اخذ في الاستدلال انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا
لتوقف على شرط وهذا لو كان صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى المذكور لكان
صحيحا في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به المص فيلزم بطلانه لئلا يلزم التسلسل والمص
لما قال بالايجاب الخاص وبطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا فلا يناسب هذا الاستدلال لمذهب
المص المناسب لمذهبه استدلال يبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون الايجاب مطلقا وهو
ظاهر والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب مطلقا فكان مناسبا لمذهبهم فاندفعت
الايرادات التي نشات من عدم فهم المراد انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره في الشق الاول
لا يدل الا على ان الايجاب ينافي الحدوث وقد فرضنا المستدل وسكت عن منافاته لو لم
ان الايجاب لا يستلزم عدمه ولا ينافيه في نفس الامر او بزعم الحكيم وانما ادعى ذلك بلا بيان
وتوضيح ونحن قد بيناه وفصلنا القول فيه وبرهنا المط فلا تغفل عنه ثم في كلامه مناقشات
الاول ان كلامه في اول التفصيل يوهم ان امتناع الترجيح من غير مرجح حكم من احكام
الموجب عند الاشعرية وليس معناه وهو باطل فان المعنى المراد من الموجب في هذا
المقام على ما فهم من كلام المحشي المحقق هو ما يمتنع عنه الترجيح بلا مرجح الثاني ان تخصيص

توقف الحادث على الشرط الحادث على تقدير الايجاب بالمعنى المراد بمذهب الاشعرية بل هم
بل الحكماء ايضا فتوبتهم في هذا المعنى وكذلك الفريقان متوافقان في انه على تقدير الاختيار
بالمعنى المراد للاشعرية لا يتوقف الحادث على الشرط الحادث الثالث ان ما ذكره في الشفاء
الثالث انما يلائم المعارضة بمعنى ابطال الايجاب الذي اختاره المص وهو معنى النقض
وقد اصطلح المص في شرح الاشارات على تسميته معارضة وليس يناسب كلام المحشي فانه صرح
في المعارضة بمعنى اثبات الايجاب الذي قال به الحكيم وهو المعارضة بالمعنى المشهور
فالمناسب ان يقال على تقدير عدم كفاية الداعي في نفس الامر يلزم التس في صورة عدم الايجاب
بالمعنى المراد هنا وهو الذي قال به الحكيم وبطلان اللازم يبطل عدم الايجاب فيثبت
الايجاب والجواب بكون لزوم التسلسل نفاقية بالنسبة الى عدم الايجاب مشتركة وتطبيق
عبارته على ما ذكرناه لا يستدعي تعسفا تاما وينبغي ان يعلم ان بعض الاشعرية ذهبوا الى
ان القديم تع اراد في الازل على سبيل الترجيح من غير مرجح حدوث العالم في وقت خاص وهذه
الارادة يحدث الحادث من دون حادث اخر يكون شرطا له لكنه واجب بالنسبة الى الارادة
غير واجب اصلا بالنظر الى الذات لعدم وجوب هذه الارادة بالنسبة الى الذات فلو قلنا
بامتناع الترجيح من غير مرجح لم يتأت مثل هذا القول وتوقف الحادث على شرط حادث
منهم ايضا وذهب بعضهم الى ان الارادة ونحن نعبر عنها بتعلقها حادثة تحدث وقت الكل

ومعنى

ومعنى الترجيح بلا مرجح عند هذا القائل يرجع الى ان الموجب على قسمين احدهما انه يمكن
ان يحدث عنه الارادة وثانيهما ما ليس كذلك والاول صدور الحادث غير الارادة عنه
يتوقف على حادث هو الارادة والحادث الذي هو الارادة صدوره لا يتوقف على
حادث اصلا والثاني صدور الحادث عنه مطلقا يتوقف على شرط حادث والترجيح
بلا مرجح هو الارادة الحادثة المتعلقة بحادث اخر من غير مرجح حادث لها ولولا مثل
ذلك لتوقف الحادث على الحادث مطلقا وهو المذهب المشهور للاشاعرة والفعل بالنظر
الى الارادة القديم واجب يمتنع تخلفه عنه بمعنى ان ما اراده تع يجب ان يقع كما اراده
ازليا قديما وان حادثا فحادثا وبعد ما اطلعت على ما فصلنا لك علمت فساد ما في بعض
الحواشي من ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله
من قبل الاشعري ايضا برهانيا وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاميا ولا يصح
استعمال المعتزلة والمص له الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل في
الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل
على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره
لا برهانيا لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري
فلتجويزه الترجيح من غير مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل واما

ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو غير مسلم عند الحكماء
نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقدير اخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال
لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان
الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط حادث هو ايضا فعل فهو من حيث انه داخل
في الفعل المطلق متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدم الشيء
على نفسه اينما اما اولا فلان استدلال الاشعري له على فرض الايجاب الذي هو امتناع
الترجيح من غير مرجح وعدم مطابقته ذلك الامتناع الواقع لانيا في مطابقته لزوم التوقف
له للواقع وفي نفس الامر واما ثانيا فلان اشتراط كون جميع المقدمات مسلمة في الدليل
الجدلي حتى لا يقبل به احد ولا وجه له اصلا واما ثالثا فلان عدم كون هذا التوقف
هنا عند المصنف لا يستلزم عدم اجرائه من قبلهم لجواز ان يكون لازما للايجاب كما كان عند
الاشعري فكان ينبغي ان يتعرض له ويبينه كما تعرض له المحشي المحقق واما رابعا فلان
تقرير الذي ذكره لا يكاد يتم لان الشرطية الاولى اتفاقية وللمعارض ان يقول لو لم
يكن الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل
المطلق حادثا لتوقف على شرطه هو ايضا فعله فهو متقدم ومؤخر من الجهتين المذكورتين و
ايضا بطلان الدور المذكور غير مسلم لان المراد بالدور هنا الطبيعة الكلية على ما عرفت

على ان

على ان هذا القائل ايضا صرح بجواز في الامداد وممنوعية الايجاد واللازم هناك هو الاول
دون الثاني ولئن سلمنا بطلانه في نفس الامر فليس مسلما عند الحكيم فلم يصح الدليل الزاما
على زعمه وان اراد العدد في الشخص الواحد فلم يتبين من كلامه وان كان يمكن اثباته بوجه
سيجيء انشاء الله تعالى   وهو قول ابي القاسم البلخي لا يخفى ان المصنف نسب هذا المذهب
في مبحث حدوث الاجسام واما ما نسب اليه المحشي من انه اختار المذهب الاول فلم اطلع
على ماخذه   اوامر فوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده اليه بتغيير الاسلوب
على ان هذا وما سبق احتمالان لمذهب واحد لا انه قول فرقة اخرى بل هو محض تفاوت
في العبارة في تقرير المذهب فبعض عباراتهم يشير الى الاول وبعضها يوهم الثاني ولهذا
قال في اول الكلام انهم افترقوا ثلث فرق وقال في اخر وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
وارجع الضمير الى الفرقة الثالثة ولعلهم ارادوا بعدم التخصيص انه لا يتخصص بوقت
على سبيل الوجوب والاولوية   اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم قيل لا وجه
لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض في الجملة وقدم
كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم
الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى بجريان الدليل
بلا شبهة وهذا اشنع وافتح كما لا يخفى واورد عليه بانك قد عرفت ان هذا البرهان على

تقدير الشق الاول لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقدير اخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بل يصير
الدعوى ح بديهية كما زعم المحشي فلا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا
يجعل البرهان على تقدير الشق تماما بل يجعل الدعوى غنية عن البرهان وايضا الايجاب بهذا
المعنى الذي في الشق محال علينا لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان بذاته موجبا تاما والقائلون
بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان
وجود الحوادث من وجوده فهي مستندة عندهم اليه تع بشروط ومعدات مخصصة لوجود
كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق
مما ذكره من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا
كونه موجبا بذاته بالنسبة الى فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك انتهى وفيه نظر من وجوه
الاول ما قد عرفت تفصيلا من بطلان ما ذكره من عدم تمامه وما في اجرائه على تقدير
اخر على تقدير حدوث الفعل المطلق الثاني ان حاصل ما ذكره اولا انه دليل الشق بتمامه
لتوجه المنع على مقدماته وعدم صحتها عند المص وانت خبير بانه لا يستلزم التخصيص
بالفعل المطلق انما كان يستلزم لو اندفع المنع على تقدير التخصيص وقد اعترف بعدم
اندفاعه وصيرورة الدعوى بديهية ح لا يوجب ذلك بل ينافيه لان الظاهر من المستدل
انه يرى الدعوى محتاجة الى البرهان الثالث ان هذا القائل وقد اعترف بما ذكره المورد

من

من عدم كون الموجب موجبا بالنسبة الى كل فرد من الجواهر والاعراض لكنه اقام الدليل الذي
ذكره الشارح على قدم كل شخص شخص فان نقل الكلام في شرط كل حادث ممكن ولا بد ان ينتهي الى
الشق والمرضية ان هذا الدليل لا تعلق له بتقدير الايجاب كما علم مما سبق في لا يحل استغنائه
الايجاب في اجرائه عموما وخصوصا وسيجيء انشاء الله تع من المحشي التعرض لهذا المطلق وتبيين الحق
فيه ... ذلك التوقف مع كونه لزومه لحدوث الفعل المطلق اه في بعض النسخ يوجد
العاطف عند قوله ولما ثبت هذا الحدوث وفي بعضها لا يوجد فعلى الاول معنى الكلام
ان لزوم التوقف للحدوث ثم كما اشار اليه في الحاشية الطويلة من انه غير مسلم عند المص
وغيره لانه من الايجاب المفروض في المبحث وعطف عليه هنا وجها اخر وهو انه قدر ههنا
الحدوث على تقدير الايجاب في هو ح فلعل هذا الح يستلزم محالا اخر وهو عدم توقف الحادث
على شرط حادث او ما يجدونه من التخلف في الترجيح بلا مرجح وان كان في نفس الامر توقف
الحادث على الشرط الحادث مطابقا للواقع ثم اشار الى ان صدق هذه المقدمة في نفس
الامر مستلزم لتوقف الشيء على نفسه بيانه ان توقف الحادث على الحادث يستلزم ان يتوقف
حدوث طبيعة الحادث وحصولها على حصول طبيعة الحادث اذ كل حادث يتوقف على حادث
ما وتوقف كل فرد يستدعي توقف الطبيعة وتوقف الطبيعة على نفسها دور باطل هذه
كما علم مما سبق في كلامه في اثبات الواجب فترتيب الممنوع انه منع اولا صدق هذه المقدمة

نفسها ثم سلم صدقها في نفسها وقال انه غير صادق على التقدير ثم تكلم علل عن ورود
المنع على الوجهين الى ابطاله بلزوم الخلف منه ولنتخير ان المنعين الاولين غير واقعين
على منهج القبول اما اولا فلان الكلام اما ان يتم بصدق المقدمة في نفسها او يتوقف
على صدقها على التقدير فعلى الاول لا وجه لمنع صدقها على التقدير وعلى الثاني لا وجه
لمنع صدقها في نفس الامر وتوقف ابطاله على كل من وجهي الصدق فيه ما فيه ويمكن ان يوجه بانه
اشار فيما سبق الى منع صدقها على الوجهين استظهارا وههنا قد ذكر وجها اخر لمنع
صدقها على التقدير معولا وثانيا تاييدا لمنع صدقها على التقدير وليس الغرض منه جمع
المنعين بل كل منهما على تقدير على سبيل منع الجمع والحاصل ان المقدمة المذكورة ان كانت
مدعاة على سبيل الصدق في نفس الامر فمم وان كان على سبيل اللزوم للمقدم المفروض فلك منه
وجهين ثم ذكر وجها اخر يدل على بطلان صدقها في نفس الامر واما ثانيا فلان الايجاب بالمعنى
الذي اخذه المحشي يستلزم القدم بالبديهة والثاني تنزل عن البداهة واستدل عليه وهذا التنزل
يحتمل وجهين الاول ان يقال الحدوث مع هذا التقدير بالبديهة لكنا نرتب عليه محالا
مع هذه الاستحالة ولا نكتفي بمجرد وصفه بالاستحالة وملاحظة هذا التعقيب يستلزم
معه محالا اخر ومثله غير معهود بينهم ولا يخفى ما فيه من الركاكة الثاني انا مع قطع النظر عن
كونه محالا معلوم المحالية بالبديهة وتجويز كونه ممكنا في بادي الرأي نثبت استحالته وهذا

الاسلوب

الاسلوب لا وجه لمقابلته بالمنع على التقدير بتجويز كونه محالا فانه مقصود المستدل هو اثبات
استحالته وتسليم استحالته وبناء منع مقدمته عليها خارج عن القانون هذا واما النسخة
التي لم يوجد فيها الواو العاطفة فلعل قوله كما مر الاشارة اليه اشارة الى ان المراد من
الحدوث حدوث الفعل المطلق كما اشرنا اليه في الحاشية التي يليها هذه الحاشية وكان
الانسب تقديم قوله كما مر الاشارة اليه على قوله ممنوعا وجعله اشارة الحاصل المنع وان كان
ما سبق غير هذا اسند الايجي عنهما جنايته وباقي الكلام في حله ورده لا يستنبط مما سبق و
توجيه توقف الشيء على نفسه بان المفروض حدوث كل فرد فالمجموع حادث فهذا الحادث
ايضا اعني المجموع موقوف على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا
فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا ظاهر البطلان فان
شرط المجموع لا يجب تقدمه على كل واحد من احاد المجموع والصواب ان يبين بان توقف كل حادث
على شرط حادث على تقدير تناهي الحوادث في جانب الازل يستدعي توقف حادث هو
اول الحوادث على شرط حادث ويلزم منه توقف اول الحوادث وشرطه على انفسهما فان
قلت ان اردتم باول الحوادث اولها بحسب التقدم الزماني فلعله امر مستحيل اذ ان كان
الاول بمعنى ما لا سابق عليه فان كان بمعنى السابق على كل حادث غيره فلا نم تحققه وان
اردتم به الاول بحسب التقدم الذاتي فلا نم تحققه بالمعنيين قلت اردنا به الاول بحسب التقدم

الذاتي وهو متحقق بالمعنيين لان الحادث الذي لا يسبقه حادث زمانا متحقق بحسب
الغرض فهو اما ان لا يسبقه حادث غيره ذاتا فهو المط والا نقلنا الكلام اليه فاما ان
ينتهي الى ما لا يسبقه حادث ذاتا فهو المراد او يتسلسل فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة
فيه والحادث الذي لا يسبقه حادث غيره بحسب الذات اول الحوادث بمعنى سبقه
الذاتي على كل حادث غيره فهو اول الحوادث بالمعنيين لا يقال سبقه على كل حادث في
هذه السلسلة غير مسلم واما سبقه على كل حادث غيره مطلقا فممنوع قلنا هذا القدر يكفينا
لان شرط اول الحوادث لا يعقل جزء وجزء من هذه السلسلة وقد يجعل قوله الحالية هذا
الحدوث مع ما عطف عليه متعلقا بقوله مستلزم ويصير حاصل الكلام ان التوقف مع
كونه ممنوعا كما عرفت مستلزم لتوقف الشيء على نفسه لا للتسلسل في ذلك الاستلزام ايضا ليس
الا للحالية الملزوم فيصير في الكلام ثلثة ابحاث الاول المنع الثاني منع لزوم التسلسل
الذي ادعاه الشارح الثالث عدم بطلان اللازم لكون الملزوم محالا وفيه نظر لان
لزوم تقدم الشيء على نفسه لا يصح بلزوم التسلسل فان لزوم التسلسل على تقدير عدم عود
السلسلة والدور على تقدير عوده نعم هو لازم على كل تقدير اذ على تقدير التسلسل ايضا
يلزم فان لنا ان ننقل الكلام في شرط اول الحوادث وهو يستلزم توقف الشيء على نفسه
ولا ينافي لزوم التسلسل ايضا على بعض التقادير غاية ما في الباب انه فيما ذكر غني عن التعرض

للشي

للشي على انك قد عرفت توقف اثبات اول الحوادث على وجه يستلزم توقف الشيء على نفسه
على ابطال التسلسل وحديث محالية الملزوم قد تكلمنا فيه وينبغي ان يعلم ان توقف
الشيء على نفسه اذا بني على اول الحوادث وتحققه كان الباطل هو حدوث الفعل المط
لان المستلزم لهذا المحذور هو هذا الحدوث بضميمة توقف الحادث على الشرط
الحادث فهو ابطال لحدوث الفعل المط لا لهذه لان صدقه على تقدير الايجاب
او في نفس الامر لا يستلزم هذا المحذور وانما يستلزمه لو كان الفعل المطلوب حادثا
فهذا الاستلزام ليس اعتراضا على الدليل نعم يرد على الدليل ان هذا المحذور لازم
لحدوث الفعل المط بناء على المقدمة المذكورة سواء كان الفاعل موجبا او مختارا او
لزوم الدور ليس ايرادا على الدليل انما الايراد كون الشرطية اتفاقية ولهذا ذهب
بعضهم الى ان اول هذا الكلام تزييف للدليل واخره تاييد له واما على الوجه الذي
ذكرنا اولا فهو ايراد على صدق المقدمة في نفسها بناء على ما عرفت ان المحشي جوز
استعمالها في الدليل من حيث انها صادقة في نفس الامر فهو ابطال لصدق هذه المقدمة
لا لحدوث الفعل المطلوب الذي هو نقيض المنافي فهو اعتراض على الدليل ايضا اذا
كان استعماله لهذه المقدمة فيه لا على سبيل كونه لازما للفرض الايجاب بخلاف التقرير
السابق   قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك اه يريد ان الموجب التام

يطلق على معنى ما لا يتخلف الفعل عنه وعلى معنى ما يمكن تخلف الفعل وانفكاكه عنه لكنه
لا يكون مستفاده في وقت من ازل الوجود بل متحتم الوقوع على ما هو الموصوف من مذهب
المص والمراد ههنا هو المعنى الاول لا الثاني والتام مشترك بين المعنى الاول والمعنى الثاني
اذا اعتبر في العلم والارادة وساير ما يصح باعتبار صدور الفعل عن الفاعل فكما ان
الموجب يطلق على المعنيين كذلك كلاهما يوصفان بالتام فلا يحصل بالقيد المذكور توضيح
ودعوى ان الموجب التام يتبادر منه ان يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى شرط
ولا علم بالمصلحة تحكم صرف على ان الموجب بالمعنيين يتوقف صدور الفعل عنه على العلم
بالمصلحة وتمثل الجمهور ان الحكيم ايضا يقول بان العلم بالمصلحة مبدأ الفيض وهو المشهور عندهم
باسم العناية والمص والحكيم متساويان في ذلك وفي تعليق بعض الكائنات بشرط آخر سوى
العلم بالمصلحة وعدم تعليق بعضها به لكن الشارح قد عرفت انه اراد بالموجب المعنى الاخر
وهو ما يكون صدور الفعل عنه لا باعتبار الشعور والارادة ولو لم يقيد بالتام
لم يلزم من تخلف المعلول بالنسبة اليه محذور وما اورده المحشي في هذه الحواشي اساسه
مبني على حمل الموجب على المعنى الذي اختاره وكذا ما سيجيء في الحواشي الآتية ثم لا يخفى
انا اذا جعلنا المحذور تخلف الفعل عما لا يتخلف عنه لم يحتج الى التقييد بالتام لانه لا
يفهم من التقييد هذا المعنى فينبغي ان يفسر لفظ الايجاب بذلك الذي لا يتخلف عنه الفعل

ويفهم

ويفهم منه وبعد تفسيره بهذا المعنى لا يبقى فائدة في القيد المذكور لكنه على هذا لا حاجة
الى اعتبار التوقف على شرط حادث ولا الى ساير المقدمات ايضا بعد سلوك هذا الطريق
الذي سلكه الشارح بهذا التقييد حتى يكون التوقف على الشرط الحادث مقابلا للتخلف عن
الموجب التام فان المراد بالموجب التام ما لا يتوقف اثره على شرط حادث نعم قد سبق ان
سلوك هذا الطريق يستدرك بعد تفسير الايجاب بالمعنى المذكور وبعد قطع النظر عنه
الاستدراك في ذلك القيد بخصوصه لا يكاد يتم والحاصل ان كلام المحشي في هذه الحواشي
بعيد عن الصواب والوجه الثاني الذي بناه على جواز استلزام الحي الكلي قد عرفت فساده وانه
غير موجه واعلم ان التخلف عن الموجب التام في هذا المقام يطلق على معنيين احدهما ان
الموجب الذي لا يتاتى منه الترجيح بلا مرجح اما البطلانه كما هو راي المص انتفاء ولعدم استناد
الفعل الى الشعور والارادة كما اسلفناه ان الشارح اراد بالموجب هذا المعنى يتخلف عنه الفعل
لا بسبب فقد شرط او ما اشبهه وهذا هو الذي اراده الشارح وثانيهما ان الموجب بمعنى ما لا يتخلف
الفعل المطلق عنه يتخلف عنه وهو الذي اعتمد المحشي عليه وجعل الدليل ناظرا اليه والذي يلزم
في هذا المقام بدون ما ذكره الشارح من المقدمات هو التخلف الثاني دون الاول والذي
ذكره الشارح وجعله قسيما للتوقف على شرط هو الاول لما الثاني فظ واما الاول فلان ما لا
يتخلف الفعل ويمتنع تخلفه عنه لا يجب ان يكون تاما مستجمعا للشرايط كما اشرنا اليه في اوائل الحواشي

التعلقة بهذا المبحث وعلى تقدير التسليم يحتاج الى البيان فلو بين فلعل المقدمات المتكلفة
ببيانه لا يكون اقل مما احترز الشارح منه قوله رحمه الله ان ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
اه محل نظر نعم لو قال ان التخلف عن الموجب بالمعنى الذي فسرناه محذور بالبديهة ولا حاجة
الى ما ذكره الشارح ولم يعبر عن التخلف باسم الاشارة سلم مما ذكرناه لكن كان يرجع الى ما ذكره
فيما سبق من انه لا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح بل الظاهر ولعله   على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اه اعلم ان الترتيب اما ان يعتبر على ان يكون كل منها بعد
عدم حدوث شرط آخر او يبقى الى حين حدوثه او بحيث حين حدوثه وعلى الاول يلزم قدم
الفعل المطلق لان تلك الشروط منحطة وعلى الثاني يرد ان الشرط الحادث الذي يصحح حدوث
الحادث ويتفادى به عن التخلف يجب ان يكون اما مقارن الحدوث للمشروط ومقارن
الانعدام واما وجوده السابق المستمر فلا يغني عن شيء كما يظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى
الثالث يلزم التخلف عن الموجب التام اما بالمعنى الذي يوافق سياق كلام الشارح فبالنسبة الى
الشروط لانها متخلفة عن الموجب القديم واما بالمعنى الذي يلايم مذاق المحشي فبالنسبة
الى الشرط والمشروط معا وههنا كلام وهو ان التخلف بالمعنى الذي ذكره الشارح لا يمكن الزامه
بالنسبة الى شيء من الشروط بخصوصه لان كل شرط فرضناه فليس العلة القديمة تامة بالنسبة
اليه لان صدوره وحدوثه انما هو بالشرط السابق عليه ذاتا وهكذا نعم لو اقمنا البرهان

على بطلان

على بطلان التسلسل في الشرائط المجتمعة جرى هذا المحذور في اول الشروط لكن
ظاهر ان كلام المحشي على تقدير التسلسل لا ابطاله والا لم يكن لتخصيص الكلام بصورة
الاجتماع وجه بل التعاقب ايضا كذلك ولعل من قال ان هذا على تقدير الاجتماع
في الازل نظر الى هذا لكن لا يخفى ما فيه فان فرض اجتماع الحوادث في الازل بمعزل
عن التحصيل بمراحل جدا واما التخلف على طريقة المحشي فالفرق بين الصورتين ان الشارح
لما غفل وتغافل عن انه فرض حدوث الفعل المطلق فالتخلف لازم لا محالة فلو لم ننبه
على خطائه وجرينا معه فيما جرى حتى يحدث امر امكن القول بالتخلف في صورة الاجتماع
دون التعاقب واما على مقتضى الحق فالفرق منتف هذا   لا يخفى عليك انه على
تقدير الحدوث اه قد وقع هذا في بعض النسخ معنونا بقوله اذ لو كان حادثا وفي بعض
النسخ ليس له عنوان آخر بل هو متصل بالحاشية السابقة ولعل النسخة الاولى وقعت سهوا
من الناسخ ومراده من ذلك هو الاستدلال على الشارح بطريق سبق وحاصله ان التخلف
عن الموجب بمعنى ما لا يتخلف عنه الفعل المطلق لازم على تقدير الحدوث فلا حاجة الى الترديد
بانه اما ان يتوقف على شرط حادث او لا فعلى الاول يلزم التخلف بالمعنى الآخر وعلى الثاني
نفسه ثم اورد على نفسه ان المراد لو كان اثبات القدم بالنوع على تقدير الايجاب كان الامر
كما ذكرت ولعل مراده الزام القدم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء فاجاب بان الزام ما ذكرت

غير محتاج اليه في ابطال المتقدم لان المتقدم ظاهر اللزوم وقد ثبت بطلانه ومن ان
بطلانه مما لم يثبت فيما سبق وظاهر رجحانه لا يدعى ذلك بل انما يتمسك فيه بالاجماع
وغيره على ان الزام محذور لا يحتاج بطلانه الى نظر وان احتاج ذلك لا الزام الى
نظر لبين باده من الزام محذور ظاهر اللزوم يحتاج في ابطاله الى التمسك بالدليل
السمعي الذي ربما توهم افضائه الى الدور كما سيجي الكلام فيه بقي ههنا كلام وهو انه
قد اشرنا سابقا الى ان مقصودهم من هذا الكلام ابطال الايجاب بالمعنى المخصوص
بالقوى المجبر الشاعر وهو العمدة فيما بينهم وتقرير الدليل عليه ان صانع العالم لو كان
موجبا لتوقف الحادث على الشرط الحادث والحادث متحقق فموقوف على الشرط الحادث
وهكذا الى غير النهاية ولقايل ان يقول لعل ذات الموجب يقتضي وجود الحادث في
وقت خاص لعلاقة خاصة لذاته بذلك الوقت كما قال به المحشي في الموجب على مذهب
المشهور تسلوه والقول بانه يتوقف على حضور ذلك الوقت مع لا ينقطع السلسلة
كما سبق في الشرح منزلك وكذا الجواب بان ذات الوقت لا يمكن السؤال عن وجه اختصاصه
بالوقت اذ لا وقت للوقت كما ذكره بعضهم لو تم مثله لتاتي فيما نحن فيه ايضا والحاصل
ان القايل بهذه الطريقة في حدوث العالم كالمحشي طاب ثراه على ما نقله رحمه الله قدس سره
لا يتاتى منه مثل هذه الاستدلال الا مع ان يستدل عليه بانه كان الموجود بما هو موجود

ببداهة

ببداهة العقل التسليم من مغريات الفطرة ومكدراتها والواجب ايضا يجب ان يكون
اكمل من الممكن ككل جهة او يستدل عليه من اتقان بدايع الاثار المعلومة والمشاهدة
في الابداع والتكوين ونظام العالم الكبير الشاهد بالصانع الخبير القدير ولئن
جوزنا اثبات النبوة بدون التمسك باحكام تلك الصفات الثبوتية كما هو الموافق
لمذاق بعضهم امكن التمسك فيها بالدليل السمعي وهو ايضا غير بعيد اذ حصول العلم
بالمعجزة وغيرها لم يثبت توقفه على ثبوت تلك الصفات فلعلها عند مشاهدتها تفيد
العلم بصدق صاحبها وانها من عند الله ضرورة او يعلم ان خالق هذا العالم ومبدعها
وفاطر ذلك الاثر الجميل ومؤسس هذا الاساس الجليل لا يكون مصلحا للتبيح في
يعلم ان اظهار المعجزة في يد الكاذب وتمكينه منه لا يصدر منه مع قطع النظر عن علمه
وقدرته ويشهد بعض الروايات بان العلم بصدق النبي بما يحصل من دون
اراءة المعجزة كما روي ان اعرابيا من المؤيدين بالحق آمن وشهد بالشهادة به
مستندا بان جهته عليه غير جهة الكاذب ولم يرد النبي عم ايمانه عليه ولو امكن العلم بتوجيه
للجهة فكيف بمن شاهد ذلك الخلق العظيم والحلم الجسيم الذي يزري بالجبال
الرواسي والملازمة على الصدق قولا وفعلا والمداومة على الخير نية وعملا والاغماض
على الاذى ونظر الناس في العرض عن الامتيازات الدنيوية طمعا في رضا رب الناس وغيره

ذلك من القرائن الخفية والجلية الواقعة في مختلف الاحوال وشتات الاوقات
في السراء والضراء والشدة والرخاء مما يوجب الاستقصاء في احصائها تطويلا لا نا
عنه بد وظاننا انه استغ المص قدس سره الواسطة غير معقولة فلا يوجه
بان الايجاب لما انتفى بدليل الحدوث ثبت القدرة لعدم معقولية الواسطة بين
الايجاب والاختيار لان الفاعل اما ان يجب الفعل بالنظر الى ذاته او لا والاول
هو الموجب والثاني هو المختار ولا يتصور الواسطة بين النفي والاثبات وبان المراد
ان بعضهم توهم ان الايجاب هو ما يرى من تاثير الطبايع وعدم تمكنه من الترك
والقدرة هو ما نشاهد في الحيوان من الصفة الزايدة التي يختلف تعلقه بطرفي الفعل
والترك وليس شيء من الامرين متحققا في الواجب تع شانه اما الاول فللدليل المذكور
واما الثاني فلان القدرة فيه تع عين ذاته ولا يختلف تعلقه بالفعل على نحو اختلافه في
فينا وهذا التوهم فاسد لان ما نشاهد في الحيوان قدرة خاصة لا يعتبر شيء من خصوصياتها
في معنى القدرة ومفهومها بل معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك فالواسطة
غير معقول وبان المقصود رد مذهب الاشاعرة حيث ذهبوا الى ان له تع صفات
صادرة عنه بالاختيار والصفات الثبوتية صادرة بالايجاب فيجعلون نحو واسطة
بين الموجب الصرف والمختار الصرف فاشار الى ان ما يزعمونه بطل لما تقرر في محله

من

من لزوم تعدد القدماء وقد يحمل اشارة الى جواب ما ذكره الشيخ وتوجيهه ان كون
المعلول عالما قادرا او كون العلة الواجبة موجبا غير عالم مما لا يقبله العقل ويشمئز
عنه الطبع السليم ومتى ثبت العلم والقدرة في محدث هذا العالم وصانعه ثبت
في الواجب الاول تع شانه بمقتضى تلك المقدمة على ما سيشير اليه المحشي رحمه ولك
ان تحمل كلامه قدس سره على ان الحدوث يقتضي كون الواجب تع مختارا لانه محدث
له بلا واسطة فلو لا اختياره لزم التخلف عن الموجب التام والقول بان الموجب غير
تام لتوسط الشروط الحادثة الى غير النهاية غير معقول لما سبق من بطلان تسلسل الشروط
الحادثة التمه في اثبات حدوث العالم اه استدل على بطلان السند الذي
ذكره الشيخ بوجهين الاول الاجماع والحديث المشهور ولعل الحجة في هو الاجماع و
الحديث المشهور مؤيد والا فالمط قطعي وكان الواجب دعوى تواتره لا شهرته
ثم الاول دعوى الضرورة في المط لا الاجماع والا فاثبات الاجماع بحيث يكون
دليلا قطعيا على مذهب المص بعلم دخول المعصوم ع بدون ان يرجع الى دعوى
الضرورة مشكل وان جرى المحشي على الاختيار في المبحث قريبا من الحدوث
لا بمعنى الصفة الثبوتية التي يتوقف اثبات دليل السمع عليه على ما سيجيء الاشارة اليه
فلا يتوجه ان في اثبات الحدوث الذي هو الدليل على القدرة بدليل السمع دورا ظاهرا

ولا يخفى ان معنى كلام المصنف على تقرير وجه ان حدوث العالم يعني امتناع تخلف
العالم وانفكاكه عنه وحدوث العالم ثابت بالاجماع والحديث فينتفي الايجاب
ومن لم يتضح عنده ولم لا ينال الباب ان التعبير عن مثل هذا المعنى بمثل هذه العبارة
بعيد جدا مخل بالفهم بل الشرح فان حاصله ان حدوث العالم الجسماني ينفي الايجاب
بالدليل المذكور على تقدير صدوره عنه تع وتحقق الواسطة بينهما وعدم صدوره
عنه غير معقول وعدم كونه معقولا لا يبين احلا في الحدوث المدعى اولا الثاني
ما نقله عن بهمنيار وحاصله ان كون الممكن علة الوجود يستدعي ان يكون لما بالقوة
دخل في افادة الوجود وكون ما بالقوة مؤثرا في الوجود يستدعي شركة العدم
في تأثير الوجود ويرد عليه اولا انه ان اراد من القوة الاستعداد فنسلم ان الامكان
الذاتي فيكون الممكن علة للوجود لا يستلزم كون ما فيه معنى ما بالقوة مؤثرا في الوجود
اذ الممكن ينقسم عند الحكماء الى قسمين ما يشتمل على القوة والاستعداد كالماديات
وما هو بريء منه بالكلية كالمجردات ذاتا وفعلا وعلى تقدير التسليم لزوم شركة
العدم في تأثير الوجود من ذلك مم لان تأثير الموصوف في الشيء لا يستلزم تأثير
الصفة فيه ولو تم ذلك لزم من تأثير الواجب تع في الشيء تأثير السلوب المتصفة تع
فيه وان اراد به ما يشمل الامكان الذاتي فالمقدمة الاولى مسلمة والثانية ممنوعة

لانغاية

لان غاية ما في الباب انه مقرون بالطرف مسلوب عن الممكن كما ان الامكان وشبهه
ما يجوبه حيز الامكان مسلوب عن الواجب تع ولا يلزم من تأثيره في الوجود شركة العدم
له في ذلك فان قلت الممكن له ماهية ووجود مغاير والثاني عبارة عن فعلية
الاول فعلية غيره فلو اثر الممكن في الشيء فاما ان يكون المؤثر ذاته او وجوده
فعلى الاول كان المؤثر غير الفعلية وهو المراد بالقوة والعدم في كلامه وعلى الثاني
كان المؤثر امرا معدوما لان الوجود امر اعتباري وليس بموجود كما تقرر في موضعه ومن
هذا يظهر بطلان جعل الوجود بشرط الماهية وعكسه او مجموعهما مؤثرا بخلاف تأثير
الواجب فان ذاته وفعليته واحد قلت نختار الاول واللازم كون المؤثر بالفعل وكونه
نفس الفعلية غير واجب ودعواه قريب من المصادرة وثانيا ان هذا لو تم امتنع صدور
الافعال الاختيارية عن العباد اختيارا وما قال ان هذا لا ينافيه ظاهر البطلان مع
انه ينافي ايضا قاعدة اخرى لهم هي استحالة كون الشيء فاعلا وقابلا وسيجيء الاشارة
الى هذا انشاء الله تع وما نقل عن ان الحركة لها جهتان جهة القوة وجهة الفعل لانها
امر متوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والحكم بكون ما بالقوة مصدرا لما هو بالفعل
لا لما اشتمل على الجهتين كلام خال عن التحصيل فان معنى كون الحركة ذا جهتين انها شيء
موجود بالفعل وغايتها بالقوة او ان نفسها امر موجود بالفعل واجزاؤها بالقوة كما هو شان

جميع المتصلات وان التوسط امر موجود بالفعل والنسب اللازمة له امر على وكذلك
الامر الممتد المنتزع منه موهوم لا وجود له الا في الخيال وعلى هذا يكون صدور الامور
الموجود من الواجب فمن البين ان شيئا من الامور المذكورة لا يصح اسناده الى العباد
اما كون الغاية بالقوة فلان عدم الغاية امر ازلى مستند الى علته الازلية واما النسب
فامر عدمى لازم للتوسط بذاته ويبعد كونه مستندا الى العباد واما الامر الممتد الموهوم
فكذلك واما الاجزاء فظاهر انه مستند الى فاعل المتصل نعم اسناد انتزاع ذلك الى العباد
وان تجير بانه لا يختص بفاعل الفعل الاختيارى بل جميع من يصح منه التوهم والتخيل
في ذلك متساوية على ان اسناد الفعل الاختيارى الى العباد عند من يقول به ليس معناه
ان الامر العدمى المتحقق في افعال العباد مستند اليهم بل انهم اوجدوه العباد ولا يقع
عن غيرهم بمعنى انه لا مدخل لغيرهم فيه بالايجاد والاصدار المناسب ان يقول الامكان
باعتبارها وجه المناسبة ان الانضمام يشعر بوجود المنضم والاعتبار ينبئ عن كونه
معنى اعتباريا انتزاعيا فالاول يوهم خلاف الواقع والثانى يعرض بالواقع ولا يخفى ان
الوجوب هنهنا ان اخذ بالمعنى الذى يقتضيه تفسيره رحمه للايجاب والامكان بالمعنى المقابل
له يصير خلاصة الكلام ان جواز انفكاك العالم عن ذات الواجب تع بالنظر الى الذات وامتناع
انفكاكه عنه تع بالنظر الى الارادة وهو اعتراف بمدعى الحكيم فانه انما يقول بامتناع انفكاك

العالم عن ذاته تع بالنظر الى علمه تع بالمصلحة وعنايته تع الذى هو عين ارادته ولا
يتوجه السؤال الذى اورده بقوله فان قيل اه فهذا دليل على ان الايجاب لا ينبغى ان
يفسر بالمعنى الذى ذكره رحمه ثم ان القائلين بعينية ارادته تع لذاته يجعلونه تع مبدأ
لانواع الارادة من ذاته تع ازلا وابدا بحيث لا يتوقف على مضى زمان واما الذين
يجوزون كون صفاته تع زائدة على ذاته تع يجوزون تعلق ارادته تع فيما لا يزال
بالفعل وتخلف الارادة او تعلقه عن ذاته تع وكان رحمه عبر بعينية الارادة عما
يلازمه عندهم من قدم الارادة وكونه لازما لذاته تع وعلى هذا لا يرد السؤال بان هذا
الايراد لا يختص القائلين بعينية الارادة بل يرد على القائلين بزيادة الارادة ايضا
نعم بعض القائلين بالزيادة يقولون بقدم الارادة وتعلقها من غير لزوم له على مذهبهم
فيتوجه السؤال عليهم وهذا القدر الذى ذكرنا كاف في تخصيص السؤال وتعليقه بالعينية
ولا حاجة الى الجواب بانهم يجوزون تخلف المراد عن الارادة مع انه باطل كما يشهد به
تتبع كتبهم وانهم صرحوا بان المراد واجب بالنسبة الى الارادة يستحيل تخلفه عنها اذ هم
بين قائل بحدوث الارادة عند حدوث المراد وقائل بقدمها وسنفصل ما ذكره رحمه
والجواب الذى اختاره لدفع الشبهة قد اعترض الشرح فيما سبق عليه بان الوقت الذى يحقق
به حدوث الحادث يكون شرطا لتحقق الحادث فينتقل الكلام اليه ويتسلسل وقد يعترض عليه ايضا

بان هذا الوقت فى نفسه امر موجود تنسل مرى لا يكون حصوله وعينيته من الاكاذيب
الوهمية فاذن سفل الكلام اليه و نقيم سواء كان شرط الحدوث الحادث او قبلا لعدمه
معلا مستقدما عليه و يجاب عنهما بما اشرنا اليه من ان طلب الترجيح فى الحادث انما هو بالنسبة
الى اجزاء الزمان بانه لم يقع فى هذا الجزء ووقع فى الجزء الآخر واما الزمان نفسه فلا
يمكن طلب الترجيح فيه على هذا الوجه لان الزمان يمتنع ان يكون له زمان مطلقا و طلب
الترجيح على هذا الوجه موقوف على وضع كونه فى الزمان فى الجملة و فيه ان كون الزمان
ما يستحيل تحققه فى الزمان لا يقطع طلب الترجيح لان اجزاء الزمان وان لم يكن ظرفا
لزمان لكنه موصوف بالتقدم والتاخر فيتاتى السؤال بان هذا الجزء لم كان متاخرا عن
الجزء الفلانى و لم يتقدم عليه فالقول بامتناع تقدمه هو القول بتوقفه على انقضاء الجزء
السابق فان قلت هذا انما يتوهم لو كان التقدم والتاخر عارضين لتلك الاجزاء اما لو كانا
ذاتيين او مشخصين لم يتات السؤال كما لا يتاتى ان يقال لم صار زيد بهذا التشخص المعين
ولم لم يصر عمرا ولم ينعكس الامر فيقال لهذا السائل تحكما و ان الذات الامر لم ينعكس
ولم يحصل ما قلت والسؤال بان الحادث لم لم يتحقق فى الجزء المتقدم هو السؤال الذى قد
اجيب قلنا هذا مكابرة فان الاضافتين المذكورتين وصفان عارضان لاجزاء الزمان
بالبديهة يمتنعان عنها بمجرد ملاحظتها على انه لا يدفع التوقف والترتب اذ من البين ان

ما خروج التاخر و يتصف به بذاته و يحمل عليه وصفا لما مر لانه جزء يتوقف وجوده
على وجود الموصوف بالتقدم على النهج المذكور فلا ينقطع سلسلة الترتب والتغير اما
ان يكون الزمان متناهيا او لا يكون فعلى الاول لا يتمشى القول المذكور اذ ليس
الكلام فى التاخر والتقدم بل يتوجه الطلب بانه لم لم يكن مقارنا مع الواجب و وقع
الانفكاك بينهما و بين مبدئه الآن يقال بان الانفكاك ممتنع من مشخصاته و هذا
اوضح فسادا و اظهر بطلانا وعلى الثانى لزم الترتب بين الامور الغير المتناهية اما
ترتبا ذاتيا كما هو مصطلح المص وساير المتكلمين او زمانيا كما هو اختيار الفلاسفة فلم
ينفع هذا الجواب اصلا و بان لزوم التسلسل فى اجزاء الزمان لا يضرنا لان الزمان امر
وهمى لا تحقق له خارجا فلا يدخل فى جملة العالم الذى ادعينا الاجماع على حدوثه
اذ الاجماع انما وقع على حدوث العالم المشتمل من الموجودات الخارجية والكائنات
العينية واما الزمان فيمتنع من استمراره كل وجود وعدم و بعوى توقفه على
الحركة والمتحرك كما فصله الحكماء غير بينة ولا مبينة وعلى هذا يمكن التزام توقف
الحادث على الشرط الحادث من المص و اضرابه ايضا و قد سبق فى الشرح ما يقرب من
هذا و سيجئ الكلام فيه على وجه ابسط ان شاء الله تعالى   قلت تخلف المعلول عن
العلة التامة بحيث لا يتخلل بينهما زمان الى اخره اقول لعله اراد بالزمان ما يتناول

الآن والا فنجوز في التخلف بحيث يتخلل الآن بين العلة والمعلول ايضا فظاهر المنافاة
لما قررناه دليل امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فان قلت مطلق التخلف مما قد
تقرر بطلانه في موضعه فلا وجه لاستثناء الصورة المذكورة من صور امتناع التخلف
قلت توجيهه ان قطعة من الزمان مثلا لا يمكن ان يكون علة للآن الذي هو طرفها الآخر
فلا يمكن اجراء الدليل فيه بان يقال يلزم من ذلك التأخر ترجيح بلا مرجح اذ تقدمه على
المرتبة التي توجد فيها يستلزم تحققه قبل تمام علته لانه لو كان قبل هذا الآن في جملة
الزمان السابق فيتأخر عنه بعض اجزاء علته التامة فظهر من هذا ان توقفه على نفس
العلة يستلزم هذا التأخر ولا حاجة في هذا التأخر الى التوقف على عدم ايضا فان
قلت ننقل الكلام الى عدم هذا الزمان المقارن للمعلول فلو كان علته عدما مقارنا زمانا
فهكذا لزم التسلسل في الاعدام والوجودات السابقة عليه وان قيل بانه علته امر اعتباري
فهكذا ولا مفسدة في تسلسل الاعتباريات امكن نقل الكلام في جميع الاعتباريات
بان علة تلك الاعتباريات لما لم يكن متحققا مقارنة لها بمعنى انه لم يكن لها اول يكون
علته التامة متحققة مقارنة له امكن ان لا يتحقق في هذه المرتبة بان ينتفي باسرها
نعم من اجاب عن شبهة جواز انتفاء الحوادث بالاسر من لزوم انتفاء الزمان في شبهة
الآناني له ان يقول هاهنا هذا الحد واما المجيب بلزوم تخلف القدرة المشتركة

بين

بين الحوادث عن علة التامة فلذلك وايضا هذه الاعتباريات اما ان يستند
الى علة سابقة تارة او غير تامة والثاني اما ان يكون هذا الزمان المفروض عدمه او غيره
فعلى الاول اما ان يكون موجودا في آن متصل بآن حدوث الاعتباري او في
ان يتخلل بينهما زمان والاول يستلزم تتالي الآنات والثاني التخلف وفي ان
السابق ليس علة تامة لها ولا لشيء منها على تقدير ان يستند الى هذا الزمان يلزم
ان يكون الزمان علة لعدمها ولو قيل باستنادها الى غيره ننقل الكلام الى عدمه فيلزم
امور غير قارة مترتبة غير متناهية كالزمان والحركة وهم لا يقولون به وايضا عدم
جريان برهان التطبيق وشبهة مثله قريب من المكابرة ولا يمكن ان يقال باستناد عدم
الغير القار الثاني الى الاول لعدم المقارنة ولا الى تلك الاعتباريات لانه مستند
بالفرض الى هذا الغير القار الثاني فيلزم استناد عدمه اليه بواسطة ويمكن ان يمنع
امتناع استناد عدم الشيء الى نفسه لو لم يكن علة تامة ومن الظاهر في هذين الفرضين
لا يلزم ان يكون النقد يحيى الاول او الثاني علة تامة لعدم نفسه او ما هو علة تامة
له فلنختار ان العلة التامة لعدم هذا الزمان نفسه ولا يلزم اجتماع النقيضين
لان المعلول الذي هو العدم متأخر ذاتا او زمانا عن الوجود الذي هو النقيض
الآخر لا يجامعه فلا محذور فان قلت ننقل الكلام الى العلة التامة لقطعة من الزمان

قلنا علتها الدورة السابقة عليه وهكذا ولا يلزم ان يتحقق القطعة اللاحقة دفعة
لان القطعة السابقة ليست علة تامة بل هي موقوفة على كل من نصفيها وكل منهما على
نصفها وعند تحقق الاجزاء الغير المتناهية تتحقق القطعة لا يقال معدم الحوادث
اليومية يستند الى اى شيء لانا نقول لعله يستند الى ما ينتهي الى الاخر الى الآن هو طرف
زمان يستند ذلك الان اليه ويرجع السلسلة الى التعاقب فلئن سالت ان عدم الان
الى اى شيء يستند اذ لا يمكن القول بان عدمه مستند الى نفسه لانه يجب ان يكون ح علة
مقارنا لوجوده والا لزم التخلف الخ فنقول لعله يستند الى الزمان الاتي ووجود جزء
ما منه فاى جزء من الزمان اللاحق تحقق كان الان الذى هو الطرف الاول منه معدوما
بلا محذور وهذا غاية كلام القوم في هذا المقام مع تتميمات لمن قبلنا وههنا اشيا
لا بد من التنبيه عليها الاول ان كون الان معلولا للزمان الذى هو طرفه قد بني على ان
كون الان متقدما على المرتبة التى تحقق فيها يستلزم كون الان متحققا قبل تمام
العلة التامة فلو سال سائل عن تأخره قلنا كفى وجها ان تقدمه مستلزم لوجوده قبل
علته نعم لو امكن فرض تقدمه على المرتبة المعينة بدون تقدمه على العلة توجه السؤال
عن مرجح تأخره على تقدمه وانت خبير بان من المعلولات ما ينطبق على تلك العلة كالامر
التدريجي الذى ينتهي بانتهاء الزمان ولو سئل عن وجه عدم كون الان مع العلة على الوجه

الذى

الذى كان المعلول الاخر عليه احتجنا الى ان يقال خصوصية ذات هذه العلة مانعة
عن هذه المعية او خصوصية ذات المعلول غير قابلة لان يكون معها على ذلك الوجه وان كان
المعنى انه موقوف على عدمه ولا فرق بين هذه وبين سائر الموانع حتى يحكم بانه متقدم على
المانع الاخر عدمها دون هذه ودعوى هذا الفرق تحكم ولو اقتصر على كون الزمان
علة لعدمه وجعل الان مستندا الى عدم الزمان حصل المطلوب وهو دفع التسلسل على سبيل
الاجتماع ولم يلزم الفرق بين هذين المتمانعين وسائر المتمانعات الوجوديات
طانا يلزم عدم توقف نقيض على نفي النقيض الاخر وهو كذلك الثاني ان كون الشيء علة
تامة لعدمه يستدعى ان لا يكون عدمه بعد جزء من العلة التامة لان الاجزاء الاخرى
للعلة فلا يعدمن سابقا وهذا الجزء الذى هو نفس المعلول لا معنى لاستناد عدمه
الى نفسه فيلزم انه لا يستند الى شيء من اعدام اجزاء العلة التامة وايضا لو استند الى عدم
جزء لم يكن مستندا الى نفسه من حيث الوجود ويستدعى ان يكون وجود الشيء غير مشروط
بعدم علة عدمه او يكون وجوده مشروطا بعدم نفسه فيكون دورا وهو ظاهر وايضا
يلزم ان يكون مشروطا بما هو متأخر عنه زمانا ويمكن ان يقال يلزم على هذا ان يكون وجوده
مشروطا بعدمه السابق فينبغى حين ينتفى والحاصل ان اللازم اما ان لا يتوقف الشيء
على عدم علة عدمه او يتحقق بدون التوقف بين وجوده وعدمه اللاحق او يتوقف

وجود وجود الشيء على عدمه السابق ح امكن اسناد عدمه اللاحق الى عدم علته التامة
كما امكن اسناده الى وجوده الثالث ان كون نصفي القطعة ونصفي نصفها وهكذا
جزء من العلة التامة يستدعي ان يكون علية على احد وجهين اما من حيث التفصيل والتحليل
بان يتوقف وجود القطعة على كونها محللة الى نصفين فيه ان وجودها لا يتوقف
على تحليل محلل اياها ومفصل لها وايض مراتب التحليل لا ينتهي الى الفعل لعدم وقوفها
عند حد فلو توقف عليها باسرها امتنع تحققها والتوقف على بعضها دون بعض ترجيح
بلا مرجح وتحكم واما من حيث الاجمال واصل الوجود فلا يتصور له معنى سوى توقف
القطعة على نفسها ولهذا انهم يستندونها الى تدريجي مثله ينطبق عليها ويتجدد
بتجددها كالارادات المتجددة والتصورات الجزئية الرابع ان تمام علة تلك القطعة
لما كان باهو غير خارج عنها امكن انقطاعها وعدم تحققها او تحققها في حد آخر
من حدود الزمان فان قيل ان القطعة السابقة وان لم يكن علة تامة لشيء من القطعة
اللاحقة لكن يمكن ان يكون علة تامة للقدر المشترك بين اجزائها وهذا كاف لامتناع
التخلف عنها على ما مر الاشارة اليه قلنا فيجري مثله في الامور التي يستند اليها عدم
الزمان او ما يتم به العلة التامة المقارنة للحادث سواء بسواء ودعوى الفرق بينهما
تحكم بلا طائل فان قلت لا يمكن ان يكون القطعة السابقة علة تامة للقدر المشترك بين

الامور

الامور الاعتبارية التي يستند اليها الحادث او عدم الزمان لا المقارنة والمعية بين
العلة التامة وبين معلولها واجبة والقدر المشترك الذي ذكرنا متاخر زمانا عن
القطعة السابقة على ما قلت القدر المشترك بين اجزاء القطعة اللاحقة ايض متاخر
زمانا عن القطعة السابقة ولا يعقل بينهما فرق في المصحح والمفسد والحاصل ان التزام
كون الآن ينعدم بوجود الزمان اللاحق له بعيد جدا ولا يجد العقل فرقا بينه
وبين اسناد عدم السواد عن المحل الى وجود البياض فيه وهو امر مناف للوجدان
بل اما ان يكونا معا او يتقدم العدم على الوجود والاولى فهذه المرتبة ايض
ان يقال الآن ايض علة تامة لعدم نفسه ووجوب اجتماع هذا العدم مع الآن و
كون تاخره عنه تخلفا ما لا تخلفا لانه وعدم الزمان بالنسبة اليه مجرد دعوى ولا يجد
العقل بينهما فرقا بينا بل كما يمكن ان يقال لم يتخلف الآن عن الزمان ولا عدم الزمان
عن نفسه كذلك يمكن ان يقال لم يتخلف عدم الآن عن نفسه   هذا التردد بناء
على الخلاف في ان الترك اما فعل او فيه نظر لان كون الترك امرا وجوديا بعيد
من العقل لا يرتكبه ذو فطرة وايض كون الترك وجوديا لا يستلزم وجوب تعلق الارادة
به اما اولا فلان الترك يمكن ان يكون وجوديا ومع ذلك لا يعتبر في مفهوم القدرة
ارادة الترك او صحته وانما يعتبر ارادة ان لا يفعل وصحته وان يكون عدم الفعل

صادرا بارادة او بغير ارادة واما ثانيا فلان الترك يمكن ان يكون وجوديا و بعينه
فى مفهوم القدرة ولا يجب تعلق الارادة به بل يوجد بمجرد عدم تعلق الارادة بالفعل
ولا نسلم ان يكون العدم فاعلا للوجود لجواز ان يكون فاعله شيئا اخر اما ذات النفس
او غيره من الوجوديات ويكفى فى اسناده الى القدرة مدخلية عدم الارادة فيه فى
الجملة كما ان مدخلية الارادة فيه ليست على سبيل التاثير والايجاد اذ الموجد للفعل
هو المريد لا الارادة وكونه عدميا لا يستلزم عدم تعلق الارادة به لجواز ان يستند
العدمى الى القصد والاختيار على انه لا يجب اعتباره على تقدير كونه عدميا فى مفهوم
القدرة فلعل الزاعم لكونه عدميا لا يعتبره فى مفهوم القدرة فان قلت لعل بناء على
ان التفسير بصحة الفعل والترك اتفاقى بين الفريقين فمن زعم ان الترك فعل زعم ان
القدرة مترددة بين ارادة الفعل والترك لان الوجودى لا يستند الى عدم الارادة
لظهور ان الفعل الصادر عن النفس الذى يكون مقدورا لا يكون الا بارادة ومن
زعم ان الترك عدم الفعل زعم انه يجب استناده الى عدم الارادة لان العدمى لا يكون مستندا
الى الوجودى اصلا ولان العدم يكفيه عدم الارادة المقارن للترك وان تحقق الارادة
معه ايضا فى بعض الصور لكنها لا مدخل لها فى عدم الفعل بل هى كالارادات الصادرة عنا
بالنسبة الى الافعال الغير الصادرة عنا كما اذا اردنا امرا فوقع بقضائه تعالى واسبابه المقدرة

فاندفع

فاندفع الاعتراضات قلت ما تقرر عندهم هو ان الفعل المقابل للترك يجب استناده الى
الارادة واما الترك فعلى تقدير كونه وجوديا غير داخل فى الفعل الذى حكموا بوجوب
استناده الى الارادة فيمكن ان يستند الى عدم الارادة سلمنا ان الترك يسمى فعلا
لكن لا نسلم ان الفعل القائم بالنفس مطلقا يجب استناده الى الارادة انما يجب استناده اليها
لو صدر عن النفس وهو غير مسلم والنزاع فى كون فعل العباد مستندا الى انفسهم مخصوص
بغير الترك وكذلك كون الترك عدميا لا يستلزم عدم استناده الى الوجودى لما سبق
من الشارح من تجويز ذلك فى بحث الاولوية على ان المتكلمين قاطبة على استناد العدم
الى وجود المانع او عدم المقتضى وهذه العبارة مشتركة بين جميعهم ولا يختص بالمص
والشيخ وحديث كفاية العدم انما يتم على تقدير سبق عدم الارادة على ارادة العدم وهو
مم فى ارادة الواجب فى العدم اللاحق للفعل لا يقال ارادة العدم وارادة الفعل
متضادان كما ذكره الشارح فيما سبق فيتقدم عدم الثانى على وجود الاول بناء على تقدم
عدم المانع قلت بعد تسليم تقدم عدم المانع وكون التقدم الذاتى كافيا فى انفراد
المتقدم بالعلية يتم ما ذكرتم لكنها محل كلام ولا يخفى ان الشارح سيصرح بان المعتبر فى مفهوم
القدرة هو صحة ان لا يفعل ولا يستدعى علة موثرة فبناء الخلاف على ما ذكر [illegible] ولا
بعيد والصواب ان يبنى على ان الترك هل يكون على وجه الارادة له والقصد اليه ام

يكون بدونه بمجرد عدم ارادة الفعل ولم يقصد به الاستناد الى شي من
الامرين ولا الاشارة الى خلاف فيسلم مما ذكرناه ويمكن بناؤه على ان القدرة هل
تتعلق بانتفاء الفعل او يجب ان تتعلق بامر وجودي فعلى الاول يكون مستندا الى عدم
الارادة او يكفي فيه ذلك وان لم يجب استناده اليه وعلى الثاني يكون استناده الى
الارادة واجبا ويكون المراد من الترك ايضا هو الامر الوجودي وهذا احسن مما ذكره
المحشي وان كان فيه بعض ما ذكرناه . هذه العبارة والعبارة السابقة اه لا يخفى
ان هذه العبارة انما تشعر بكون الارادة صفة وجودية زائدة على الذات لما
اشتهر من ان الصفات الانضمامية هي التي تكون موجودة في الخارج ويقابلها
الصفات الانتزاعية واما انها تشعر بحدوث الارادة حتى يلزم منه التسلسل في الارادات
فلا اما اولا فلان المصادر لا تشعر بالحدوث والا فالعبارة السابقة التي اختارها
رحمه كان مشعرا بالحدوث لان لفظ الاعتبار ايضا من المصادر ودعوى الفرق
بحسب العرف بين لفظي الانضمام والاعتبار تحكم واما ثانيا فلان حدوث الارادة
لا يستلزم التسلسل فان ارادة العبد حادثة بعدما كان مفقودا ولم يقل احد بانه يستلزم
التسلسل في ارادته والعبارة السابقة لعل اشعارها بالحدوث من جهة توقيت وجوب العبارة
الفعل بوقت الارادة وحينئذ هو يوهم الحدوث فان القديم لا يوقت ولا يخفى ان
ومن

ومن حدوث وجوب الفعل وتحديده بوقت يلزم حدوث الارادة والقول في لزوم
التسلسل . لكن هذا ينافي ما ذكره الشارح في شرح قوله وسنعرف حقيقة الحال ان
شاء الله تعالى . لما كان الفاعل المختار اه هذا الكلام مشعر بان الحكماء لا يعتقدون
ان الفاعل كذلك وهو خلاف التحقيق كما عرفت والصواب ان ذلك تحقيق للحال وليس المقصود
منه الاحتراز عن مذهب الحكماء . واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف اه
قد سبق ايماء الى انه يمكن الفرق بينهما بان الاول هو الوجوب بالنظر الى المصلحة و
الثاني الوجوب بالنظر الى ذات الوقت . يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر
بالارادة اه لا يخفى ان وجوب الفعل الذي اخذ في السؤال ان كان المراد به وجوبه
بالنظر الى الشرايط والارادات والدواعي يرجع الى السؤال الاول فينبغي ان
ياخذ بالنظر الى وجود الفعل فيؤول الى الوجوب اللاحق الذي هو بشرط الوجود فكان
الجواب ان الوجوب بشرط الوجود لا ينافي الامكان في وقت الوجود وهذا لا يفهم
من كلامه صريحا والتعرض لعدم منافاة الامكان بالنظر الى الذات للوجوب بالنظر الى
الارادة قد سبق في جواب الشبهة الاولى ولا دخل له بجواب الشبهة الثانية ففي كلامه
ترك للواجب وتعرض لغير الواجب ويمكن حمل كلام المص على هذا الجواب بان يقال انه
اختار شق العدم وقال ان القدرة في حال العدم يتحقق بالنسبة الى الفعل الذي سيتحقق

بان يفعله الآن ولا يفعله لكن وقع انه لم يفعله صار مستقبلا فالوصف بالاستقبال
وصف حقيقي للفعل المقدور لايجاده في الحال بان يكون الحال قيدا للايجاد لا انه ظرف
للقدرة والاستقبال ظرف للفعل والترك المقدورين وعلى هذا لا يرد على ان القدرة
في الحال على الايجاد في ثاني الحال انما يعقل لو كان في مكنة العبد وسعه ابقاء المؤثر
والشرائط وايجاد ما لم يوجد منها في ثاني الحال والا لكان القول بالقدرة التي حقيقتها
التمكن من الفعل والترك مجرد عبارة لان غاية ما في الباب ان العبد لو بقي على حاله واستمر
الشرائط الموجودة واتفق وجود ما كان مفقودا منها في ثاني الحال لتمكن من الفعل والترك
وانت خبير بان مثله يتحقق في كل عاجز غايته ما في الباب الفرق بين معنى الشرطيتين في المفهوم
وليس بناء اطلاق القدرة عرفا ولغة على مثل هذا انهم لا يعدون المعدوم قادرا على العلم فعلية
التمكن مع تحقق التمكن التقديري في حقه ايض وما نحن فيه من قبيله ايض وانما لم نخرجه
بحسب حال وجود الاثر لان الغرض كان متعلقا بالتنبيه على بطلان مذهب من نفى
القدرة على وقت الفعل لشبهته ولا اعتنا بشأن القائلين بدون مذهب من نفاها
على وقت العدم لضد ذلك وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى لقائل ان يقول لا نخ
ثانيا في الحال عن وجود الفعل وعدمه [illegible] ثم اشرنا الى ان منشأ الشبهة هو الوجوب الذاتي
وان العدم والوجود لما كانا واجبين لم يتصور كونهما ممكنين وحاصل جوابه على هذا

التقرير

التقرير ان القدرة انما هو بالنسبة الى الفعل والترك المقيدين بزمان معين و
وجوبهما انما هو في ذلك الزمان وقبله لا يكون شيء منهما واجبا بالوجوب الذاتي
فالزمان الذي قبل ذلك الزمان المعين لو كان ظرفا للقدرة المتضمنة للامكان
لم ينافه الوجوب المذكور فلا وجه للقول بان الزمان المستقبل لا يخرج عن وجود
الفعل وعدمه فان قيل كون الوجوب مسلوبا عن الفعل في الوقت السابق لا يكفي في
القدرة لتحققه بالنسبة الى العاجز ايض في ذلك الزمان فان الفعل في الزمان غير واجب
الصدور عن اي فاعل فرض في الزمان الذي قبله وكذا الترك قلنا ليس الكلام في
كفاية سلب الوجوب في تحقق القدرة بل في ان الوجوب المذكور هل هو مانع عن
تحقق القدرة ام لا والمقصود ان الوجوب انما يمنع القدرة في وقته واما الوقت
السابق فلا نعم يمكن ان يقال سلب وجوب الفعل والترك المقيدين بوقت في وقت
اخر لا يكفي في تحقق القدرة فتعين ان يكون المعتبر في القدرة سلب وجوبهما في وقت
وقوعهما وهو باطل وايض يلزم على هذا ان يكون القادر مضطرا الى الفعل والترك في
حينهما وهو خلاف مذهب المص وسائر المحققين حيث جعلوا القدرة منا ولو وقت الفعل
والترك وما قبلها فح يحتاج الى ان يمنع التعيين المذكور ويقال المعتبر فيه سلب الوجوب
بالنسبة الى من يصدر عنه الفعل او الترك وعدم كفايته في تحقق القدرة غير مسلم وعلى

هذا الاحتياج الى الجواب المذكور فى الشرح بل يمكن ان يقال كما اشار اليه بان الامكان
المعتبر فى حقيقة القدرة ما هو بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا ينافى الوجوب بالذات لما
ان الزمان المعين المفروض لا يخرج عن الوجود والعدم فلا يحتاج الى الجواب اصلا بقى ههنا
كلام آخر وهو ان ما فى المتن من ان القدرة قبل الزمان الذى يعتبر الفعل والترك بالقياس
اليه على مقتضى شرح الشارح هل هو صحيح فى نفسه ام لا فعلى شرحنا ما بينا الى ان الحق
هو الثانى لان الظاهر من معنى القدرة هو التمكن بالفعل واما التمكن التقديرى
فغير معتبر فى القدرة والا لكان اكثر من يعجز عنه قادرا عليه لانه يتمكن من الفعل والترك
على بعض التقادير الممكنة والقول بان المعتبر فيها التمكن على بعض التقادير الخاصة
دون بعض مدفوع بالوجدان فانا نعقل مفهوم القدرة ونغفل عن تصور ما يخصص
بهذه التقادير قطعا وليس لاحد ان يقول كثيرا ما نتصور المفهومات الاجمالية ولا نعتبر
فيها الخصوصيات ويعجز العقل عن تخصيصها ولهذا ترى فحول العلماء يدونون تحديد المفهومات
الاصطلاحية فضلا من الحقائق الواقعية ويطول البحث فيها ويرمونها بالزيادة والنقصان
والمساهلة واحترازها عن النقض فى الطرد والعكس فيجوز ان يكون القدرة من هذا القبيل و
يعتبر فيها التقدير بالنسبة الى بعض الاوضاع ويذهل العارف عن تخصيصها لان الامور
العرفية كما يعلم اجمالا معانيها ويستعلم نفيها واثباتها بعونه هذا العلم الاجمالى فى المواقع

الخصوصية

الخصوصية كذلك يعرف العارف بالعرف اجمالا اعتبار المفهومات فيها وعدمها حتى
يتمكن من نفيها واثباتها باستقراء هذه المفهومات واثباتها ومقصودنا ان القدرة
تعرف وتثبت وتنفى ولا يتوجه العقل فى شئ من مواقع اثباتها ونفيها الى الفرق بين
التقادير حتى يقال ان للنفى التقدير الفلانى فلا ينافى ثبوت القدرة لا التقدير الفلانى
حتى ينتفى او بعكس الامر ويقال ان المنتفى هى الخصوصية الكذائية فينافى اثباتها القدرة
دون الكذائية حتى لا يكون منافاة وهذا دليل على عدم التفرقة فى مفهومها بين الاوضاع
والتقادير بعد انتفاء الامور التى تحت قدرة المكلفين فعلها بحيث لا يفوت الفعل
بفعلها لا ينافى القدرة فتامل ولبعلم ان المتكلمين اختلفوا فى ان القدرة اه
اقول حاصل هذا النزاع على ما دل عليه كلام الشارح فيما سبق وكلامه رحمه الله ههنا حيث قال
اى القدرة الحادثة قبله او حين وجوده ان القدرة على الفعل هل يتحقق حين عدم الفعل
ولو على الفعل حين العدم او لا يتحقق الا حين وجود الفعل وتحققه وكذا القدرة على
الترك هل يتحقق حين الفعل ايضا او لا يتحقق الا حينا للترك وهو المستفاد من كلام القوم
فى بيان الدعوى ويتجه دليلهم نحوه وصرح بعض المعاصرين بان مرادهم ان القدرة على الفعل
فى زمان هل يتحقق قبل ذلك الزمان بان يكون قادرا فى الزمان السابق على الفعل فى الزمان
اللاحق ومتمكنا منه ومن تركه فيه على ما اشار اليه الشارح فى شرح قول المصنف ويمكن اجتماع اه ولما

لم يكن الا دلالة مطابقة على هذه الدعوى ننفي اكثرها بذلك وهو غريب لو علم ان المعتزلة
قائلون به فليكن هذا الزاما اخرى لا وجه لحمل هذه المسئلة عليها وقد اجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال اه يرد عليه ان الفاعل المستمر على الفعل ما دام
مستمرا عليه لا يكون مكلفا بتركه وكذا الكافر الذي لا يؤمن اصلا لا يكون مكلفا بتركه الا
تكليفا مشروطا بطلب القدرة وكذا من آمن بعد مدة لا يكون مكلفا بالايمان في تلك المدة الا معلقا
على شرط غير واقع وكذا لا يكون تارك الواجب مدة مكلفا بها في تلك المدة الا تكليفا
كذلك وانما استثنينا لان الاشاعرة جوزوا تكليف من لم يتحقق في حقه شرط التكليف
معلقا ومشروطا وان علم الامر به فيما نحن فيه وان كان انتفاء القدرة معلوما
يجوز التكليف به ولا يخفى ان التكليف بالفعل اي حين تلازم القدرة والفعل يجري
مجرى التكليف بالفعل بشرط الفعل وفيه ما فيه وما يقال من ان المكلف في كل آن يكون
مكلفا بالايمان في الآن الذي بعده فلا يتجه ان منا الآن من التكليف بالايمان فيه فان نقل
الكلام الى آن البلوغ قلنا هو مكلف بالايمان آن البلوغ في الآن الذي قبله والاجماع انما
انعقد على عدم التكليف بالايمان فيما قبل البلوغ على ان يكون ما قبله ظرفا للايمان لا على
عدم التكليف فيه ولو بالايمان بعده فخلط بين القول بان القدرة في كل آن يتحقق على الفعل
في ثاني الحال ولا يتحقق حينه وبين القول بان القدرة لا يتحقق الا حين الفعل فان الاول

انما يناسب ان يورد عليه انه يلزم ان لا يتحقق التكليف حين وجود الفعل والثاني انما يناسب
ان يورد عليه ان التكليف لا يتحقق حين العدم وعلى الاول يناسب ان يقال ان التكليف لا يتحقق
حين الفعل وانما يكون قبله لتحقق الشرط فيه واما على الثاني فلا يمكن القول به لان الكلام
في ان الشرط لم يتحقق لا قبل ولا بعد ثم ان الاشاعرة ربما انفصلوا عن هذا الالزام
بوجهين احدهما ان القدرة ليست شرطا للتكليف وانما الشرط هو الوسع ومعناه عندهم
امكان صدور الفعل عادة من مثل ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة وان كان شخصه عاجزا
غير قادر الثاني ان القدرة المعتبرة ليست هي التي بالنسبة الى المكلف به بخصوصه بل اما بالنسبة
اليه او الى ضده والمكلف حال عدم الفعل وان لم يكن قادرا عليه لكنه قادر على عدمه وهو كاف
في التكليف به وانت خبير بان الوجه الاول مبني على قاعدة نفي التحسين والتقبيح العقليين
ومع ذلك فلا يطابق المشهور بينهم من ان القدرة شرط التكليف به يجيبون عن
اعتراض المعتزلة على مذهبهم ببطلان المدح والذم والثواب والعقاب حيث قالوا هذا
انما يرد على المجبرة صرفا لا علينا حيث قلنا بقدرة العبد وان لم نقل بتاثيرها ولا يخفى ان بعضهم
منع كون القدرة الكاسبة شرطا للتكليف وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما الوجه الثاني
ففيه انهم فسروا القدرة بصفة تؤثر في الفعل والترك واحترزوا بذلك عن افعال الطبايع حيث
لا يسمى قادرا وايضا ذكروا ان القدرة لما كانت نسبتها الى الطرفين على السوية احتاجت الى صفة

ترجح وتخصص احد الطرفين كما نقله رحمه عن شرح الاشارات وسيجي في الشرح هو

الذى تمسك به الاشاعرة ايض في اثبات صفة الارادة فنقول لا ينفصل القادر في قدرته

عن الطبايع الموجبة في ايجابها لان الطبايع ايض ربما لم تؤثر لفقد شرط تاثيرها وتؤثر

عند تحقق شرايطها فكما يتاتى منه الفعل تارة يتاتى الترك اخرى كما هو شان القادر

عندهم وايض لما لم يكن القدرة متعلقة بالطرفين فاى حاجة الى اثبات صفة الارادة

بل الذى هو خاصة الارادة وبه يتميز عن القدرة وهو تعلقه بذاته باحد الطرفين

يكون صفة للقدرة وخاصة لها على هذا التقدير ولا يتوهم ان القدرة في كل وقت

متعلقة بالضد المتحقق فيه وبالضد الاخر في وقت اخر فانه لا يلايم كلامهم ولا ينفع

في دفع الاشكال فانه مثله ربما يتحقق في الطبايع ايض لان الطبع كما تعلق باحد الضدين

كك له علاقة بالضد الاخر بان يتعلق به في وقت آخر بشرايطه وكذا لا يدفع عدم الحاجة

الى صفة الارادة   واورد عليه بانه ان اريد بالكفر في ثاني الحال اه يمكن ان يوجه

السؤال بوجهين الاول ان ثاني الحال لا يخ من الكفر والايمان فعلى الاول لم يتحقق القدرة

فلا يصح التكليف بايقاع الايمان فيه وعلى الثاني تحقق المط فيلزم طلب الحاصل وتحصيل

من هذا ان التكليف ينافي القدرة لان التكليف ينافي وقوع الفعل الذى يستلزمه القدرة

ومنافي اللازم مناف للملزوم فقوله فينا في التكليف اه تفريع اخر على الشق الثاني لا مدخل

الشق

للشق الاول فيه وحاصل الجواب ح منع اشتراط التكليف بالقدرة بل شرطه كون الفعل

بحيث اذا وجد كان مقدورا وذلك متحقق في جميع الازمان والاوقات فيمكن

تحقق التكليف فيها ولا حاجة على هذا الى القول بان التكليف في الحال بايقاع الايمان

في ثاني الحال بل لا يصح ان اريد به وقت الفعل لان بناءه على تسليم استحالة التكليف

بتحصيل الحاصل فيمكن ان يقال هذا جواب عن اصل الدليل لا توجيه للجواب المذكور

اولا فانه مبني على تسليم اشتراطه بنفس القدرة في العبارة حيث قال ويمكن دفع هذا

الايراد اه مسامحة وهذا الجواب تام فيما ياتي به المكلف وما لا ياتي به وحاصل الجواب

الثاني اختيار الشق الثاني ومنع استحالة التكليف بتحصيل الحاصل مستندا بما ذكره

وظاهره توجيه الجواب المذكور وتسليم الاشتراط ولعله نظر الى تغليب الثاني على الاول

فيما هاهنا في دفع الايراد وهذا انما يصح فيما ياتي به المكلف لا فيما لا ياتي به اصلا و

يرد عليه ان النائم والساهي والغافل على تقدير وجود الفعل عنهم يكون افعالهم

مقدورة وكذا العاجز وكذا ما يفقد شرطه العقلي وشرطه الشرعي كالحيوة والطهر

للصلوة لانه على تقدير وجود الافعال عنهم تكون مقدورة نعم ليس كونه مقدورا

كليا متحققا على جميع التقادير والاوضاع اذ ربما كان الفعل صادرا عن النائم

وغيره اضطرارا لكن ليس صدوره عن المكلف المفروض ايض مقدورا على جميع التقادير

والاوضاع والمكلف ان يقال صدور الفعل عن النائم مع بقائه على حالة واستمراره
على صفة سوى عدم الفعل لا يكون مقدورا بخلاف المكلف الذي جمع جميع الشرائط
فانه ان لم يتغير صفة من صفاته سوى الفعل يصير مقدورا وهذا انما يصح لو قالوا بان
مصداق كونه قادرا ليس سوى كونه فاعلا واما مع كونه امرا اخر فلا بد ان يتغير حاله
من عدم هذه الصفة الى حصولها وتحرير شرط التكليف على هذا الوجه وهو ان كون المكلف
بحيث لو لم يتغير صفة من صفاته سوى القدرة ووقع الفعل كان مقدورا فيه ما فيه
والثاني ان ثاني الحال لا يخ من الكفر والايمان ففي الاول لم يتحقق القدرة وان تحقق
التكليف وعلى الثاني لا يتحقق التكليف وان تحققت القدرة فكانت التكليف
كلما تحقق لم يتحقق القدرة وكلما تحققت القدرة لم يتحقق التكليف فيكون التكليف
مع شرطه متنافيين وحاصل الجواب الاول ان غاية ما لزم عدم اجتماع القدرة
مع التكليف وهو ليس بمحذور لان التكليف غير مشروط باجتماع القدرة بل بنفسها وحاصل
الثاني منع المنافاة باختيار الشق الثاني ومنع المحذور اللازم على تقديره وفيه ان
اللازم على الشق الاول ايض عدم تحقق التكليف لانتفاء شرطه لا انه تحقق التكليف
ولم يتحقق القدرة وعلى الثاني هو انتفاء التكليف مطلقا لا وقت الفعل فقط اذ لا تخصيص
لما ذكر من الدليل بكون التكليف في وقت الفعل وابطاله فان التكليف بتحصيل الحاصل لازم

في الصورتين

في الصورتين والجواب مشترك ويرد على الوجهين للايراد ان محذور الشق الثاني
لا يختص بالقول باختصاص القدرة بوقت الفعل وتحريره ان محصل الكلام على التقدير
الاول ان التكليف غير متحقق ح اي حين اختصاص القدرة بوقت الفعل لان قبل
الفعل لا يتحقق القدرة فلا يتحقق التكليف بالفعل فيه واما التكليف بالفعل بعده فان لم
يكن البعد وقت الفعل فلا يمكن التكليف به فيه لعدم القدرة ايض والا كان تكليفا
بالمح تحصيل الحاصل وان كان مقدورا فنقول على تقدير تحقق القدرة قبل الفعل ايض
اما ان يكلف بالفعل في وقته او لا في وقته والثاني بط وعلى الاول لا يخ اما في وقت
من ان يكون وقت الفعل او عدمه بمعنى انه يلزم ويمتنع الانفكاك بينهما والاول
ينافي التكليف والثاني المكلف به والتكليف بشيء يمتنع انفكاكه عن منافيه او عن
منافي التكليف به مح وبعبارة اخرى التكليف بشيء انما يكون بشرط استقلال منافي
التكليف اي المكلف به يجب ان يكون ماخوذا مع انتفاء ما ينافي التكليف فيكون
المكلف به الفعل الموصوف بوقوعه في وقت العدم او هو لا التكليف ينافي الفعل
وقوعه لا باختيار المكلف فيكون تكليفا بفعل وقع منافيه لا باختياره وعلى التقدير
الثاني ان التكليف لا يجامع القدرة لان التكليف لا يكون مع الفعل والقدرة لا
يكون الا معه لكنه بين ان التكليف لا يكون مع الفعل بان التكليف بالفعل في وقت

وقوع الفعل تكليف بتحصيل الحاصل وان جيز بهذا التكليف ينبغي ح ان يقع بالفعل في
لا يمنع فيه الفعل ح ينبغي ان لا يكون احد ممتثلا لانه فعله في وقت الفعل وهو لم يكلف بايقاعه
فيه وهو باطل فالقايل بالامتثال ينبغي ان يكون قايلا بالتكليف بتحصيل الحاصل سوى كان
القدرة عنده مع الفعل او قبله وح جاز ان يتم التكليف ا ه لا يخفى ان هذا
الكلام وان اشعر بظاهره بالتقريب الثاني للسؤال لكن تطبيقه على ما ذكرناه من التقرير
الاول ايضا ممكن بان يقال لما اشار الى دفع السؤال اراد ان يدفع التهمة التي كان مذكورا
بالتبع وهو انما يحتاج اليه في الجواب الثاني واما الجواب الاول فلم يوجد فيهما معا وقوله لا
متفرع على الجواب الثاني باعتبار جواب التهمة قوله لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة
حدوثه ا ه لا يخفى ان التكليف ان كان مجرد استحقاق الثواب والعقاب كان متحققا
قبل الفعل ومعه وبعده ايض وان كان عبارة عن الارادة او ما يجري مجراه من الكيفيات
النفسانية فالظاهر انه لا يكون بعد الفعل ويمكن ان يكون معه وقبله وان كان عبارة
عن التكلم بالصيغة وما يجري مجراه فيبعد كونه معه لانه صيغة طلب وهو مشروط بعدم
المطلوب في المشهور بين اهل العربية وامره تعالى على نهج الاوامر العرفية اتفاقا وايض
لا يتصور بقاؤه حدوثه لانه من الاعراض الغير القارة الا ان يراد به بقاء المتكلم على
حاله بحيث منه التكلم به واما النسب الانشائية القائمة بالنفس فهو بحكم الصيغة اللفظية

ادمن المستبعد ان يقوم تلك النسبة بالنفس ولا يحسن التكلم بهذه الصيغة الدالة عليه
وفي هذا الكلام نظر لان حدوث التكليف على ما اعترف به انما يتصور حين يتصور
الابتلاء فلا يجامع القدرة والفعل مع انه مشروط بها ولا اختصاص لاشتراطها
ببقاء التكليف لحدوثه بهذا الاشتراط اولى لا يرد بما قيل ان التكليف يبقى
بعد ما زالت القدرة اذا كان بتوالي الهام قد ربط المكلف وتستوي بها بالفعل فلمعترض ان
يقول اردت بمنافاة التكليف بشرط الذي هو القدرة منافاة التكليف حدوثا للقدرة
فان تصرف المجيب في شرط التكليف كان رجوعا الى الجواب الاول ويمكن ان يوجه كلامه
بان التكليف حين حدوثه متعلق مشروط بوجوب القدرة وانما يتنجز حين حدوث
الفعل وصار الحاصل ان تنجز التكليف مشروط بالقدرة وليس قبل الفعل ولا محذور فيه
واما التكليف التعليقي فهو مقدم وغير مشروط بالقدرة وفيه ان الشناعة التي التزمها
المستدل كان باعتبار التكليف المنجز اذ عدم تنجز تكليف الكافر بالايمان ما لم يؤمن شنيع
جدا فهذا الالتزام التزام للمفسدة وتسليم لمدعى المستدل ولا يتوهم ان هذا راجع
الى ما اوردنا على الجواب عن الدليل فلنا يراد بعدم تنجز التكليف النظر الى الاوقات التي
لم يتحقق فيه الفعل واما هنا فهو عدم تنجز التكليف بالنسبة الى الوقت الذي وجد فيه
الفعل الا في ذلك الوقت وغاية ما اصلح المجيب فيه هو انه تنجز التكليف بالنسبة الى الوقت

وجد فيه الفعل قبل وقت الفعل حتى يصدق انه منجز بالنسبة الى الكافر وعلى هذا لا يكون
الكافر منجز التكليف فما صنع المجيب شيئا اصلا نعم لو كان كلام المستدل في منافاة مطلق
التكليف مع القدرة التي هي شرطه ولم يخصص بحال الحدوث لكان لهذا الكلام وجه قليل
وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرائطها اه هذا التحقيق الذي
مال الى جعل النزاع لفظيا كلام الامام الرازي ولعله حاول بها اصلاح كلام الاشعري
بان مراده غير ما عليه اصحابه وفيه نظر لان شرائط التاثير في الافعال الاختيارية
للعباد ربما تخلف عنه الفعل لان ارادة الله تعالى لم يتعلق به وعندهم ان فعل العبد لا يقع
الا بارادة الله تعالى فما لم يرد لم يقع وان جعل ارادة الله تعالى من شرائط التاثير ايضا نوجه ان
ارادته تعالى قديمة عندهم فربما تعلق بفعل العبد في وقت معين وحاول العبد ايقاعه
قبل ذلك الوقت وتحقق سائر الشرائط العقلية والعادية ولم يتحقق الفعل ايضا
لعدم حضور الوقت الذي علق الله الفعل عليه وجعله شرطا للتاثير وقدرة العبد ايضا
وادخاله في القدرة حتى يكون المعنى ان الوقت الذي اراد الله وقوع الفعل فيه
لا يكون قبل الفعل في الركاكة والبعد فيه ان شرائط التاثير عندهم شرائط عادية غير
عقلية فحيل القدرة على ما ايضا ربما تخلف الفعل بارادة الله تعالى فلا يتم ما ذكر في الشق
الثالث والكسب في عبارته رحمه لعله اشارة الى تفسير الثاني على سبيل العطف فعالما

اعترض

اعترض به صاحب المواقف على الامام من ان الاشعري لا يقول بتاثير القدرة
فلا معنى لاستجماع القدرة شرائط التاثير بل مراده بالتاثير ما يسمى به مسامحة
عند الاشعري وهو الكسب وليس الجمع بالنظر الى القدرتين القديمة والحادثة لان
الاولى منهما كان خارجا عن محل النزاع   وايضا كان الدليل الثاني لا على تحقق
اه لا يخفى ان الدليل الثاني اذا حمل على ظاهره لم ينطبق على مذهب المعتزلة القائلين
بالمعية والقبلية معا فيجب حمله على ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الجملة ولو في
ان حدوثه فلو تحققت القدرة قبل الفعل امكن ذلك والا فلا لان الفعل حين وجوده
لا يحتاج الى القدرة وح لا يدل على تحقق المذهب الثالث نعم لو لم يكن هذا الدليل للمعتزلة
بل انما اريد به ابطال مذهب الاشاعرة كان ظاهره منافيا لما عليه القول بالمذهب الثالث
ولهذا قال ح يمكن اجتماع القدرة على المستقبل اه تقريره ان المستدل اثبت
امتناع تحقق القدرة حال الوجود وحال العدم واختيار المص امكانها حال العدم
مما يشعر بامتناعها حال الوجود ومنافاة قوله يمكن لهذا التوجيه من حيث ان اجتماع
القدرة مع العدم ح واجب لا ممكن وفيه نظر اما اولا فلان الامكان لا يجب حمله على الامكان
الخاص بل يمكن ان يحمل على العام ولا منافاة بين الوجوب وبينه واما ثانيا فلان امكان الاجتماع
المذكور يقتضي امكان نقيضه ايضا لا نريد من ذلك هو كما يتحقق اجتماعها بالوجود دون

العدم كذلك تحقق بانتفائها بتمامه وهو ممكن على هذا المذهب لان اصحابه لا يقولون
بوجوب تحقق القدرة قبلها ثالثا فلان المعتزلة كما يقولون بوجوب اجتماعها مع الوجود
كذلك يقولون بوجوب اجتماعها مع العدم ايضا فوجه ان عبارات المصنف بناء على مذهبهم ولا يليق
المذهب الثالث فحكم بحث فان وجه بان رده لما زعمه الاشعري من امتناع القبلية صحيحا
قلنا هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان على المعنى العام ومع حمله عليه ينطبق على المذهب
الثالث ايضا هذا رد لما ادعته الاشعرية من امتناعه صريحا والحاصل ان الجواب
مشترك وتوهم ان امكان الاجتماع مع العدم يشعر بامكان الاجتماع مع الوجود
وذلك لان المتبادر في مثل هذه المقامات امكان ما وقع في مقابله بحسب المقام
دون نقيضه فالسابق الى الذهن من امكان الاجتماع مع العدم امكان الاجتماع مع
الوجود سواء كان بين الاجتماعين منافاة وتناقض ولا توهم بطلان المسئلة اصلا
قد اشار الى ان ليس شرط كونه اه اقول لما كان اشتماله على كون الترك
مما لا يتعلق به القدرة على الوجه الثاني موقوفا على ان يكون القائم بالقادر الممتنع
منه بحسب كونه قادرا امرا وجوديا هو التاثير في الترك ولم يكن الامر كذلك بل الصفة
الواجبة الى الفاعل في ذلك هو انتفاء التاثير عنه وهو الذي اراده بانتفاء الفعل
لا التاثير في الترك الذي زعم الخصم انه يجب ان يكون متعلقا بامر وجودي وهو الذي

عبر عنه

عبر عنه بفعل الضد فهذا التعبير مبني على زعمين للمستدل احدهما انه من مقولة الفعل
والتاثير والثاني لازمه وهو ان متعلقه امر وجودي ويمكن ان يكون مراده بالضد
هو العدم وهو شايع عند المتكلمين فالمعنى انه ليس من مقولة التاثير حتى يتوهم
ان متعلقه يجب ان يكون امرا وجوديا امكن حمل كلامه على الجواب عن الوجه الثاني
على الوجه الذي شرحنا واما ما حمله بعضهم من ان مراده بفعل الضد هو الاثر وبانتفاء
الفعل انتفاؤه في نفسه ولفظ الشرط او ما يجري مجراه مقدر في نظم الكلام فبعيد
جدا وابعد منه جعلهم كلام المتن اشارة الى جواب الدليل الاول الا انه بقي ههنا شيء وهو
انه قد زعم بعضهم ان استناد العدم الى العدم ليس من مقولة التاثير بل هو عبارة
عن عدم تاثير الوجود في الوجود ويرد عليه ان المشهور ان الممكن لما ثبت تساوي
نسبة الوجود والعدم اليه تساويا في الاحتياج الى ما يرجحه ويخرجه من حد التساوي
الى حد الرجحان فالقول بان الممكن في عدمه لا يحتاج الى المؤثر اما قول بعدم احتياجه
الى المرجح او اختلاف معنيي المرجح فيه وفي الوجود وكلاهما باطل اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان المرجح في الطرفين انما يطلب في تصوره بانه مرجح لرجحان
من حد التساوي الى حد الرجحان فالتحقيق ان العدم والوجود احتياجهما الى المرجح
والمؤثر على سواء فهذا الجواب من المصنف مبني على خلاف التحقيق من حيث انه التزم ان العدم

لا يحتاج الى المؤثر ولعل هذا منشأ ما نسب بعضهم اليه قدس سره من القول بان العدم
ليس له تاثير حقيقي بل بمعنى انه يرجع الى عدم تاثير الوجود في الوجود ويمكن
ان يقال انه قدس سره لا يقول بعدم التاثير في العدم بل بعدم تاثير التارك فيه ولعل
عدم تاثيره في الوجود وما يجري مجراه مؤثر في العدم عنده لكن يبقى الكلام في انه
لما امكن تحقق التاثير في العدم بل لا بد منه فلم يكن للقول باستناد العدم الى التارك
ليس على وجه التاثير فيه فايدة في الجواب بل اللازم ح منع ان التاثير في الشيء يستدعي
كونه امرا موجودا نعم لو ادعى ان التاثير من التارك الذي هو موجود في شيء يستدعي كونه
موجودا بخلاف التاثير من الامور العدمية لكان في هذا العدول فايدة ولكنه بعيد الا
ان يقال الاشتهار ان اثر الوجودي يجب ان يكون وجوديا دون العدمي يكفي فايدة لهذا
العدول   قال المصنف وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اعلم ان صفاته تع
عند اهل الحق صفة انتزاعية غير موجودة على حدة وانما ينتزع من نفس ذاته تع من غير
احتياج الى امر اخر نعم يمكن ان نعلل بعض صفاته تع ببعض اخر كتعليل الارادة بالعلم ويمكن
ان نعلل القدرة ايضا بصفة العلم والحيوة لان اعتبار الحيوة والعلم مقدم في صحة الانتزاع
على القدرة التي هي صحة الفعل والترك ولا يتاتى صحة الفعل ونقيضه الا من حي عالم لكن العلم
والحيوة ليسا مما يوجب القدرة حتى يعلل بعموم نسبتهما الى الممكنات عموم القدرة بالنسبة

اليها

اليها على ان الحيوة لا نسبة له الى شيء وليس من الصفات التي تقاس الى الغير الا بتاويل
العلم وهو بعيد على انه على هذا كان ينبغي تاخير هذه المسئلة عن اثبات عموم العلم
فالاوضح ان يقال ان ثبوت القدرة انما هو باعتبار حدوث الحوادث ولما ثبت
ان وجود الممكنات وصدورها عن الواجب لا يمكن الا بطريق الحدوث لان ما وجد
منها انما وجد على هذا الوجه وما وجد بعد هذا لا يمكن ان يصير قديما فما لا يوجد ممكن
الا على وجه الحدوث فيصدر على سبيل الاختيار لا على سبيل الايجاب فيكون العلة بمعنى
علة العلم لا بمعنى علة الوجود الا ان هذه الطريقة لا تستوعب الممكنات الذاتية
وانما تشتمل لما امكن وجوده عن العلة بلا مانع دائم ولعل المص لا يقول بشمول القدرة
بجميعها ولو كان لمانع ازلي ابدي وفيه بعد ويمكن ان يستدل عليه بان خروج بعض
الممكنات الذاتية وجودا او عدما عن قدرة الواجب تع نقص عليه تع وهو محال باجماع العقول
فانها اتفقت على ان واجب الوجود او صانع العالم ومدبر اي مدبر هذا النظام المشاهد
يجب ان يكون كاملا في غاية ما يمكن للموجود بما هو موجود بريا من النقص والقصور
فيجب ان يكون قادرا على اعطاء الوجود لكل ما ذاته قابل له بالقبول الذاتي والا لزم
القصور والنقص في الفاعل فينافي تقرير هذه الطريقة على وجهين الاول ان هذا
الاجماع دليل قطعي على حقية ما اجمع عليه فلو لا ارتفع الامان عن العقل والثاني

انه مؤيد لدعوى الضرورة اذ لولاها لكان الاجماع عليه بعيدا لانه قلما تتفق العقول
فى النظريات وعلى الوجه الذى يثبت عموم القدرة على وجه يمكن الاستدلال به على تصديق
المعجز لمدعى النبوة ع لكن يخدشه الوجه الاول ان حدوث العالم مما يتوقف عليه عموم
القدرة وقد علمت انه انما يثبت باجماع المليين الذى يتوقف حجيته على ثبوت النبوة
الموقوف على تصديق المعجز الموقوف على عموم القدرة الا ان يؤخذ حدوث العالم
من ماخذ اخر لكن ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر ويمكن ان يقال فى الاستدلال على اصل
القدرة وعمومها ان مشاهدة بدايع الحكمة التى روعيت فى تدبير هذا النظام
المشاهد وغرايب الصنعة التى اودعت فى تسطير اساطير الوجود يدل على قدرة صانعها
فان كثيرا منها بحيث يعلم بادنى تامل فيها انها البتة ما وقع على سبيل اقتضاء الطبع
بلا مراعاة وتدبير وقصد من الاستصلاح واستثمار المصالح والحكم واستنتاج الفوايد
العايدة الى العباد وغيرهم كما فى الكم والغلاف فى الثمار والحبوب المختلفة بالرقة والغلظ
على حسب احتياج الناس الى استبقائها وتاثير الفصول وافسادها والجلد الغليظ والرفيع
وغير ذلك مما يشهد اللبيب بان ايثار هذه المواضع منها بهذه الصفات من غير عكس لم يقع
باتفاق ولا بايجاب غير شاعر بل انما من عالم باشر بقدرته او من طبع مسخر لحكيم سخره ودبر
واثر كل موضع منه بنوع تخصيص وهذه اشارات اجمالية ان فتشت عنها وجدت ما يقود

الى الاضطرار بالاقرار بقدرة الصانع تع وبعد ثبوت اصل القدرة بهذا يمكن تعميمه
بالنسبة الى جزئيات الحوادث بعدم خلو شىء منها من المصالح والحكم واما ما وقع فى الخلاف
فى اسناده اليه تع من الشرور فلعل المص لم يرد التعميم بالنسبة اليه فاذا تمهد هذا
فيمكن ان يريد س ره بقوله حدوث العالم بعد عدمه ينفى الايجاب ان حدوث هذا
العالم المشتمل على هذه الاحكام والاتقان والصنايع والبدايع ينفى الايجاب
وانما اعتبر كونه بعد العدم لان دلالة هذه الصفات فى الحادث على المط اقوى
واظهر منها فى القديم كما يشهد به الوجدان وقوله وعمومية العلة اشارة الى ان
ما ذكرنا لا يختص بحادث دون حادث بل اكثر كل ما اشتمل على هذا الشاهد
ثبت به القدرة فى الغاية تع عليه وما لم يشتمل فلا او يقال اراد ان ما حدث من الحوادث
لا يخلو من مثل المصلحة المذكورة او من الاستناد الى ما يدعى فيه مثلها فيكون القدرة
عليها اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة ثابتة فيكون التعميم بالنسبة الى الكائنات
مطلقا ولعل معنى قوله والواسطة غير معقولة على هذا ان الواسطة الممكنة التى دبرت هذا
النظام المشاهد وراعى تلك المصالح من غير ان يكون خالقها ومبدعها موصوفا بتلك
الصفات غير معقولة لان مبدع مثلها يجب ان يكون اكمل منها فى تلك الصفات واعلى ولعل
هذا الحمل ان لم يكن اولى مما حمل عليه فليس بادون منه وانما جعل الشارح الامكان علة للمقدورية

والصفة عبارة عنها دون القادرية فيفيد حدا لان المقدورية صفة للافعال
والاثار لا للواجب تع والمناسب في هذا المقام ان يراد بها صفة الواجب تع ثم لا يخفى
ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك اما ان يراد بها انه يصح منه الفعل مع قطع النظر
عن رعاية المصالح والمفاسد وكذلك الترك متى ما شاء اذا لم يمنعه مانع خارجي اقوى
منه او مساو وهو المعنى الشامل للقدرتين القديمة والحادثة او يراد بها انه يصح منه
الفعل والترك في بعض الصور والمقادير في الجملة وعلى هذا يلزم قدرة الفاقد
للالة والعوق والسلامة دون الاولى او يراد بها التمكن بالفعل بحيث لا يكون ههنا
مانع ولا فقد شرط اصلا سوى ما يستند الى اختيار القادر وهذا المعنى متحقق في
القديم تع وفي العباد ايضا بتخليته تع بينه وبين الفعل وازاحة علل التكليف والظاهر
التي اخترناها من الوجهين يدل على القدرة بالوجوه الثلثة في تع الا ان الثانية
لا تشمل جميع الممكنات الذاتية بل يخص الكائنات واما الاولى فقد يناقش فيها
بان كون بعض الممكنات مثلا ممنوعا عن الوجود بمانع لا ينفك عنه ابدا كوقوفه على
ممتنع بالذات لا يورث نقصانا في قدرة القادر تع فيه ان الموقوف على الممتنع اما ان
يكون توقفه من حيث ذاته بمعنى ان ذاته ناقضة ذاته غير قابل للوجود الا بالممتنع
وجوده فمثله لا يدخل في الممكن الذاتي ويكون توقفه من حيث اختيار القادر وعلى

او الموجب

او الموجب القوي المانع وعلى هذا لا يرد انه ليس بنقص بل نعلم بديهة ان استناد
شيء ايجابا الى شيء نقص بالنسبة الى ذلك الشيء المستند اليه او الى غيره الذي لا يقدر
على دفعه وكذا استناده الى قادر قوي لا يقدر غيره على دفعه نقص بالنسبة الى ذلك
الغير فان الاول لا يتمكن من ترك فعل نفسه و الثاني لا يتمكن من دفع فعل غيره وكذا
الثالث ومن ههنا يعلم ان النقص في المبدا الذي يلزم الاشعري في قوله باستناد
صفاته تع اليه على سبيل الايجاب ليس بانقص من النقص الذي يلزم الثنوية في قولها
باستناد العالم الى الهين اثنين ويمكن ان يستدل على التعميم بهذا المعنى بالادلة
السمعية فان السمع لو توقف فانما يتوقف على عموم القدرة للكائنات لا على عمومها
للممكنات الذاتية على الاطلاق فلنرجع الى ما ذكره الشارح من الدليل وحاصله ان
الامكان المشترك بين الممكنات دليل على احتياجها الى القادر وان جيز بان غاية
ما يلزم منه احتياجها الى القادر بعد تسليم المقدمات واما لزوم القدرة بالمعاني
الثلثة فممنوع فلا يجوز احتياجها الى غيرها ايضا فلا يلزم ان يكون شيء من الممكنات
تصحيح الصدور منه اذا شاء لجواز توقفه على ممكن اخر موجب او مختار والظاهر ان
هذه المسألة ليست مبنية على اثبات التوحيد فيحتمل ان يتوقف على واجب موجب
او مختار وفي شق الاستناد الى المختار يمكن ان يكون المؤثر القادر المفروض ولا يمنع

موثرا اصلا بل يفرد القادر بالاخر بالتاثير وان عممنا التاثير من ان يكون بواسطة
واثبتنا التوحيد لم يلزم المطلوب لجواز استناد التاثير الى بعض الممكنات على وجه
يفرد بالتاثير وعلى تقدير تاثير لا مدخل للواجب فيه فى هذه المرتبة لان تاثيره
سابق على هذا التاثير فلم يلزم الفعل التاثير بل بعد تاثيره وارادته تبقى الاختيار
للفاعل الثانى فى ايجاد الفعل وعدمه ولو قلنا بان تاثير القادر فى الاثر لا يراد به
ان يترتب على تاثيره لزوما ووجوبا فى شى من القادر بل المراد ترتبه عليه فى الجملة اعم
من ان يكون على سبيل الوجوب اولا امكن ان يصدق المعنى الثانى على سبيل العموم دون
المعنيين الاخرين ولعلم ناخذ التوحيد لم يلزم المطلوب اصلا وفى كل من الامرين
نظر اما الاول فلما اشرنا اليه من ان كونه معنى القدرة مستلزم لكون العاجز غير
قادرا واما الثانى فلانهم اخذوا عموم القدرة فى برهان التمانع الذى هو العمدة
فى التوحيد وتفصيل المقام ان هذا الدليل مبنى على مقدمات الاولى ان لا مكان
علة الاحتياج الى القادر الثانية ان المحتاج الى القادر معدوم الثالثة
ان كلما هو معدوم لم يتم وبعد على المقدمة الاولى ان الامكان علة الاحتياج
الى الموثر اما الى الموثر القادر فلا وهو الذى اورده الشارح وجوابه ان الامكان
علة الاحتياج الى الموثر الواجب والموثر الواجب قادر لما ثبت اولا وفيه ان الدليل

السابق انما يثبت قدرته بالنسبة الى الحوادث اذ فيها يلزم التسلسل واما بالنسبة
الى جميع المعلولات فلا لجواز ان يمكن قديم يستند الى الواجب ايجابا كما ذهب اليه
الاشاعرة ولا يمكن التمسك فيه بالاجماع لوجود الخلاف اللهم الا ان يتمسك بان
الاجماع سبقهم فى ذلك لان الامة كانت تكفر كل قايل بتعدد القديم ولا يخفى انه
ح كان الواجب ان يقال الحدوث تمام لكل ممكن وهو علة المقدورية لا ما فى
الشرح لانه لم يثبت بذلك كون الامكان علة للمقدورية بل ان الامكان
لا ينفك عن علة المقدورية وهى الحدوث ولما انه ملزوم لها فلا على انه على
تقدير ملزوميته كانت علية ايضا محل المنع الا ان يراد بعلة المقدورية ما يعم
مستصحب العلة على انه التمسك بالاجماع فى هذا المطلوب قد مر اما فيه نعم
لو اكتفى فى الاحتياج الى القادر بمجرد كون المحتاج اليه قادرا ولو بالنسبة
الى غيره تم المط لكن يتسع ح داير المناقشة فى المقدمة الثانية واما المناقشة
بانه لا نم انه محتاج الى الواجب فلعله محتاج الى الممتنع فيمكن الجواب عنه بان المحتاج
الى الممتنع بذاته لا نشترط الممتنع الاحوال العارضة داخل فيما قصدناه
فى الممتنع بالذات اذ مقصودنا بالممكن ما ليس مثله نعم يرد المناقشة بان الواجب
ربما لا يكون قادرا اصلا وبناء الدليل على ثبوت التوحيد فى هذا المقام بعيد

وبرد على الثانية ان الاحتياج الى القادر لا يستلزم المقدورية فان القادر
ربما لم يكن له قوة التاثير في الشئ نعم يمتنع ان يتحقق ذلك الشئ بدون تاثيره
وهذا الايراد يمكن ارجاعه الى المقدمة الاولى فان القادرية فيه امران
احدهما تمكنه من الفعل والثاني تمكنه من الترك والذى سبق كان باعتبار الامر
الثاني وهذا باعتبار الامر الاول والجواب عنه ما سبق لا ايراد اليه من انه موقوف
ح على تاثير ممتنع والموقوف على الممتنع خارج عما نحن فيه ويرد على الثالثة ان كل
ما هو مقدور لا يلزم ان يكون مقدورا له تع لجواز اختصاص بعض المقدورات
ببعض القادرين وهو ما ذكره الش ثانيا وجوابه ان المراد بكونه مقدورا له تع
انه مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها والقادر اما ان يكون هو
الواجب تع او يستند اليه وهذا ايض انما يتم لو بنينا الكلام على ثبوت التوحيد
والا فاهر المذكور ثم لو اكتفينا في مقدورية تع بعد به الواسطة انتظم
الكلام والا لزم الاحتياج الى اثبات استناد الواسطة الى الواجب بالقدرة بل
بين انها محتاجة الى الواجب وتاثيره بالمعنى الاعم وتاثيره منحصر فيما هو على سبيل القدرة
وح يلحق المقدمتان الاخيرتان ومن هنا يظهر ان اثبات المقدمة الاولى
بما سبق ذكره متضمن لاسناده الى المقدمتين الاخيرتين وح ينبغي التعرف في تقرير

الدليل

الدليل وعلى التقديرين يتوجه عليه انه معنى القدرة هو التمكن بالفعل بحيث
لو شاء مطلقا فعل ولو لم يشا لم يفعل او بحيث لو شاء ولم يمانعه شئ اقوى
او مساو فعل والا فلا وهو بشئ من المعنيين لم يثبت لجواز ان يشاء الفاعل الا ولم
الفعل ويفعل الواسطة ولا يمانعه مانع من الخارج ولا يتحقق الفعل لان الواسطة
لم يفعله وهو ما اشرنا اليه فان قلت يرد على هذا انهم ذكروا ان عموم القدرة
مما يثبت به تصديق المعجزة لمدعي النبوة بان يقال ان الخارق فعل الله واظهاره
على يد الكاذب اغراء على القبيح من العالم به وبقبحه وهو قبيح منفي فيعلم انه صادق
فيقال ح لعله فعله تع بواسطة وفعله كك يمكن ان يشتمل على القبيح كما في افعال المكلف
قلت تمكين المكلف من مطلق القبيح وان علم فعله له لم انه غير قبيح لكن الكلام في ان
تمكينه من بعض القبائح كاضلال الناس من غير قيام الحجة عليهم قبيح نعم تمكينه من اضلالهم
مع اقامة الحجة عليهم وتمكينهم من التخلص عنه غير قبيح كما في تمكين ابليس من اضلال بني
ادم مع ازاحة علة ابتلائهم والركون اليه بنصب الحجج وارسال الرسل وههنا ليس الامر
كك فانه اذا ظهر الخارق على يد الكاذب لم يتم الحجة على المكلف بترك اتباعه والتوقف
عنه وهذا قبيح منزه افعاله تع عنه فتامل لاخفاء في ان امكان الصدور
عن الغير الذى يفهم من هذه الحاشية انه مخصص الامكان بالامكان الوقوعي الذى

لا يعم كل ممكن ذاتي وبذلك يندفع احتياجه الى الموجب الذي لا امكان له لو كان
لنا بيّن وهذا مراده من امكان الصدور عن الغير فان الظاهر انه غير الامكان
الذاتي والا لم يحتج الى هذا التغيير والعدول عن العبارة المعهودة في التعبير
عن الامكان الذاتي وبهذا التخصيص ثبت ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب
نعم واما انه علة للاحتياج اليه من حيث انه قادر فلا لجواز ان يكون له جهة ايجاب
ومنه ولو ثبت انه ليس فيه جهة ايجاب فليس لان الامكان بالمعنى المذكور علة للاحتياج
اليه بل لان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر وخصوصية المؤثر اتفق ان كان قادرا
ولعل الباعث عليه ارادة الامكان والا كان الامكان علة للاحتياج الى العالم
الحي السميع البصير الى غير ذلك من الصفات ولم يقل بذلك احد ولهذا ضم اليه قيد
الارادة فصار الحاصل ان كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب في الجملة وذلك لا يتصور الا بالارادة كما يعلم بدفع منع الشق في المقدمة
الثانية فثبت ان كل ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور عنه بالارادة فالصدور
بالارادة علم وعلة لمقدورية الصادر بالنسبة الى ما صدر عنه فيكون كل ممكن الصدور
عن الغير مقدورا للواجب هذا غاية توجيه كلامه بحيث لا يكون قيد الارادة لغوا في
البين وفيه نظر لان امكان الصدور بالارادة اما ان يراد به الامكان الخاص فهو

علين

عين معنى القدرة فلا يحتاج الى قيد الارادة ان كان المراد تحصيل معنى
لا ينفك عن القدرة بان يراد بالعلة في هذا المقام هذا المعنى وما يقرب منه
وان كان المراد العلة بالمعنى المتبادر ففيه ان القدرة مع قيدها ابدا كيف
يكون علة لنفسه بدون هذا القيد وان اريد الامكان العام فامكان
الصدور جزء لمعنى القدرة وقد ضم اليه قيد خارج عن معناها ومتفرع عليها
فان الارادة عندهم فرع القدرة لكونها تخصيصا لاحد طرفي القدرة وترجيحا
للمتساويين بالنظر اليها من ابعضية العارض للمعروض فكيف يكون جزء الشيء
مع المتأخر عنه علة له واما ارادة المعنى الاخص من العلة فلا يستحيل لان المقصود
لو كان اثبات استلزام امكان الصدور بالارادة للمقدورية لكان الواجب
ان ينبه عليه باستلزام انتفاء الثاني لانتفاء الاول لا ان يعكس الامر كما فعله
المحشي نعم لما كان استلزام الارادة للقدرة ولعدم الاريبة فيه وكان الاشكال
في نقيضه نبه عليه بهذه العبارة ولا يخفى ان قولنا ما لم يكن كذا لم يكن كذا او
الذي لم يكن كذا لم يكن كذا عبارة في العرف عن تقدم المنفي الاول على المنفي الثاني
واشتهر التعبير بها عنه وصار كالعلم له كما في قولهم الشيء ما لم يوجب لم يوجد والشيء
ما لم يتشخص لم يوجد وعكسه حيث جعلوها دليلا على تحقق المذهبين المشهورين في

تقدم التشخص والوجود وايضا يرد عليه ان هذا توجيه بعيد فان ما ثبت
عموم امكان صدوره عن الواجب بالارادة يثبت عموم المقدورية فيكون نفي سبط
امكان الصدور بالارادة ضايعا والحاصل انه لا يفهم لما فعله في صدر الحاشية غرض
محصل ثم لما اثبت تعلق قدرته تع بالجميع فصل الكلام في كيفية ذلك التعلق
بنا على المذاهب ففصل اولا على مذهبي الاشاعرة والمعتزلة فجعل كل الممكنات
مستندة اليه تعالى قدرته تع بلا واسطة على الاول وعلى الثاني عمم الاسناد ثم
فصل ثانيا على مذهب الحكيم بان ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه تع بمصلحة النظام
الاعلى فهو متعلق قدرته تع الجامعة لشرايط التاثير اما بلا واسطة كما هو مذهب
الاشعري على ما نقل سابقا عن بهمنيار ونسبه بعضهم الى مذهب الفلاسفة او با لمعه
الاعم كما هو مذهب المعتزلي والمشهور من مذهب الحكيم كما نسب اليهم المحقق فانه عل
العقائد مع اتفاقهم على ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تع
كما قال المحقق في شرح الاشارات من ان الفلاسفة يجعلون العقول آلات ووسايط
لا مؤثرات واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن
الغير يعني ان قدرته مع قطع النظر عن استجماع شرايط التاثير متعلق بجميع ما هو ممكن
الصدور عن الغير سواء كان ممكن الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ولا هذا

ظ

ظ كلامه ويحتمل ان يريد ان التردد والخلاف في تعلق قدرته ببعض ما يمكن
وقوعه بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى بواسطة او بلا واسطة انما هو في القدرة
الجامعة لشرايط التاثير واما قدرته بدون هذا التقييد فهو متعلق بجميع
ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى وفيه انظار الاول ان الجزم بان
القائل بكون الممكن لا شيئا محضا لا يصح ان يكون الممكن عنده موجبا للشيء حتى
الحركات وجعل مجوز ايجاد الحركات من الممكن مقابلا للقائل الاول ينافي ما سبق
من ان ما نقل عن بهمنيار لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم ويمكن الجواب
~~بالتكلف وذلك بان يقال ليس مراده ان المستند بكون الممكن لا شيئا محضا لا~~
~~يصح ان يكون الممكن عنده موجبا للشيء حتى الحركات وجعل مجوز ايجاد الحركات~~
~~من الممكن مقابلا للقائل الاول ينافي ما سبق من ان ما نقل عن بهمنيار لا ينافي~~
~~كون حركات العباد صادرة عنهم ويمكن الجواب بالتكلف وذلك بان يقال ليس~~
مراده ان المستند بكون الممكن لا شيئا محضا يلزم ان يقول بعدم كون الممكن
موجبا مطلقا حتى الحركات بل مراده ان من نفى كون الممكن فاعلا مطلقا مستندا
بذلك سواء كان هذا القول لازما لذلك السند او لا يكون الامر عنده كذا حتى
استنادهم بالدليل المذكور استطرادي الثاني ان ضرورة قدرة القادر على الايجاد

الحركات تم لما عرفت من تحقيق معنى القدرة فانه يجب ان يكون بحيث يترتب على
تاثير القادر ولا يتخلف عنه اما مطلقا او بشرط عدم المانع والقادر على التحرك
لا يلزم ان يكون قادرا على الحركة كذا لواجب ان يوخذ عموم القدرة من الكل
الذى ذكرناه ومن غيره الثالث ان قوله والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة
اه ليس على ما ينبغى فان التفرقة بين القدرة الجامعة لشرايط التاثير وغيرها
الذى هو ملخص هذا الكلام لا اشعار به فيما سبق من الكلام فجعله حاصلا لما سبق
باعتبار ان بعض التفاصيل مشتمل عليه لا يخفى ما فيه الرابع ان كلامه فى هذا المقام
مشعر بان من جوز ايجاد الممكن فانما يجوز ايجاده للحركات دون غيره من الاعراض
وكلامه فيما سبق كان دالا على انه يجوز ايجاده لمطلق الاعراض المقارنة للموجود
كلامه هنا ايضا لا يخلو من نوع اشعار به فيه اضطراب ما الخامس ان قوله واما قدرته
على الاطلاق اه ان حمل على المعنى الاول الذى ذكرناه فيرد عليه ان الدليل لا يدل
على شمول قدرته تع له على الوجه الذى حرره فان غاية ما لزم ان ما وقع فى العالم
يجب استناده اليه تع واما ان ما وقع او لم يقع من الممكنات فهو مستند اليه تع
فلم يلزم مما ذكره فضلا عن ان يلزم انه بواسطة او بلا واسطة وان حمل على الثانى
فيتوجه ايضا ان القدر المعلوم مما ذكره هو استناده اليه فى الجملة واما بلا واسطة

فلا يلزم اصلا ويمكن ان يقال المتبادر من قوله ما هو ممكن الصدور عن
الغير معنى اخص من الامكان الذاتى فاذن المراد به ما لا مانع من وقوعه سوى
عدم موافقته للنظام الاعلى ومن البين انه لو كان نوع ما على غيرها ما يستند الى
الواجب تع لم يكن كذلك فهو مما يستند اليه تع او الى ما يستند اليه تع والمانع
عنه منحصر فى العلم بعدم موافقته للمصلحة وهو لا ينافى القدرة المطلقة فيندفع
الايراد الا ان ما لوحنا اليه من ان القدرة على الواسطة لا يوجب القدرة
على المعلول البعيد بهذا المسلك باق غير مندفع هذا بالاتفاق الملليين
اتفق لظاهره انه حمل القدرة على معنى انفكاك المعلول عن العلة وصحته على ما
سبق منه وانت خبير بان التفصيل فى الحاشية السابقة باستجماع الشرايط وعدمه
وتوسط الواسطة ونقيضه وكون امكان الصدور بالارادة وعدمه علة
لدو الفرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة فيه لا يلايمه اصلا فالظاهر
انه اراد به المعنى المعروف ودعوى الاتفاق فيه سهو ظاهر لان الاشاعرة
ينكرونه اشد انكار حيث جعلوه تع موجبا فى صفاته وايضا لو صححنا الى دعوى الاجماع
فنسبة الاجماع الى اصل المدعى والى هذه المقدمة على السوا فان الاشاعرة ايضا
قايلون بعموم قدرته فيما سوى صفاته تع والمعتزلة ايضا قايلون بشمول قدرته

اذا عممنا التعميم الذي ذكره بحسبه وان لم نعمم ايضا فان المحشي رحمه زعم انهم
لم يخالفوا في عموم القدرة لكل شيء وانما خالفوا في عموم الارادة
لما كان مقدور المقدور للشيء اه قد عرفت ما فيه والمعتزلة
لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تع اه حاصله ان هذا السند ليس على ما
ينبغي لان المعتزلة انما يخصصون خلق الاجسام بارادة الله تع لا بقدرته فانهم
قائلون بانه تع قادر على جميع الممكنات لكنه يمتنع ان يريد بعضها للوجوب صدقه
عليه وهذا مبني على حمل الباء داخلا على المقصود ويكون المعنى ان قدرته تعالى
مختص بخلق الاجسام لا يتجاوزه الى خلق مثل افعال العباد او الى خلق غيره على سبيل
الحصر الاضافي على ما هو المسطور في الكتب وانما حمله على ذلك ولم يحمله على ان
يكون الباء داخلا على المقصور عليه فيكون المعنى ان خلق الاجسام مختص بقدرته
تع لا يتجاوزه الى قدرة العبد فيكون قدرة العبد لا تنفيا وخلق الاجسام فثبت
ان لبعض المقدورات وهو خلق الاجسام خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين
وهو الله تع فيكون الحصر حقيقيا لان تخصيص قول المعتزلة اياه وقوله كما يعلم
من دلائلهم اشارة الى انهم استدلوا عليه بان فعل العبد ومثله قبيح وظاهر ان القبح
علة لعدم تعلق الارادة لا القدرة وهذا من المحشي بعيد فان نزاعهم في عموم

القدرة مشهور حتى انهم يخصصون الظواهر الدالة عليه كقولنا ان الله على كل شيء
قدير وتارة يأولونها بانه قادر على المتعصيها والتمكين لها في الدليل الذي
ذكره من التعليل بالقبح دليل النظام وعدم دلالته على انه ليس بمقدور له تع
ابدا او رد على كلامه في الكتب الكلامية مشهور بينهم وسيجيء في الشرح ومن ادلتهم
على ان مقدور العبد بعينه ليس مقدورا له تع ان تخالف الارادتين في ايقاع الفعل
وعدمه يستلزم اما اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او عجز احدهما وسيجيء مع
جوابه في المتن والشرح ولا خصوصية لهذا الدليل بنفي الارادة بل لو تم لنفي القدرة
ايضا والمشهور في الاستدلال على اه هذا الدليل لو تم امكن حمل كلام
المص عليه بان يقال مراده بالعلة المركب من المقتضي وعدم المانع ولما لم يكن شيء
منهما مختصا بممكن قال وعمومية العلة تقتضي عمومية الصفة يعني ان الذات التي
هي المقتضية للقدرة ولا خصوصية لها بممكن دون ممكن والامكان الذي هو كذلك
عام فان فالصفة عامة ثم لا يخفى ان هذا الدليل هو المختار للاشاعرة وهذا يستدعي
كون صفاته تع مقدورة وان خصصوا الامكان بامكان الحدوث ولم ينحصر الصحيح
في الامكان فكان ينبغي ان يقرر الدليل لا على وجه آخر لا على هذا الوجه حيث جعلوا
المانع في الوجوب والامتناع واستدلوا بكون الامكان نفيهما على كونه مصححا للقدرة

كما ذكره الشارح على انه على هذا لا يدل هذا الدليل على عموم قدرته تع بالنسبة الى الممكنات
التي لم يتحقق حدوثها اذ لعل بعض الممكنات حتى تقدير وجوده يكون قديما والتمسك
بالاجماع لا يغني من جوع فان هذا المط عندهم لا يستدل عليه بالاجماع كما مر هو انه
لان ثبوت حجية الاجماع عندهم موقوف على عموم القدرة كما سبق فان قلت يمكن ان يثبت
عموم قدرته اولا بالنسبة الى جميع الحوادث بهذا الطريق ثم يثبت بالنسبة الى جميع الممكنات
بالاجماع على عدم امكان قدمها قلت كان الاولى ح ان يعتقد مسئلتان ولا يجعل مسئلة
واحدة على انا الاجماع لو قام فانما هو على كون القديم غير موجود لا على عدم كون بعض
الممكنات بحيث لو وجد كان قديما وايضا بعد التمسك بالاجماع لا حاجة الى هذه المقدمات
بل اصل المط اجماعي كما ذكره المحشي لكن عرفت ما فيه   الشارح وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق اه اقول فيه بحث اما اولا فلانه على هذا يلزم ان يجري
الدليل في عموم قدرته تع بالنسبة الى الممتنعات ايضا لان المعدومات ليست بشيء ولا
تمايز فيه فلا معنى لكون بعضها ممكنا وبعضها ممتنعا فاما ان يكون الكل ممكنا او ممتنعا
فاما ان يقدر على الكل او لا يقدر على شيء بل هو ان قدرته على الممكنات دون الممتنعات
مع انه لا تميز اصلا انما لا وجه له فاذا جوز مثل هذا التميز في المعدومات اي مثل ان يكون
بعضها مقدورا دون بعض وبعضها ممكنا دون بعض فعدم تجويز اختلاف نسبة الذات

اليها

اليها بعد ذلك باطل صرف وتحكم بحت واما ثانيا فلانها قيل انه عموم قدرته تع وخصوص
قدرة العبد ح مع عدم التمايز بين المعدومات اصلا انما لا معنى له ولو قيل لعل القدرة
العبد نسبة الى بعض الممكنات المعدومة دون بعض انتقض الدليل وبطل فظهر
بهذا ان اثبات عموم القدرة وتصحيحها موقوف على ثبوت المعدومات لا على نفيها
على عكس ما قالوا واما ثالثا فلان الامر الاول لو تم يثبت المط ولم يحتج الى الامر الثاني
لان المعدومات لما كانت لا شيئا محضا لا تمايز بينها اصلا لم يتصور اختلاف نسبة
الذات اليها سواء كانت لها مادة اولا ولو جوز ان يكون لها مع كونه نفيا صرفا
اختلاف احوال لم ينفع نفي المادة اصلا لان الاحوال المختلفة لا تنحصر في المادة
وشبهها فتامل   انما الفرق في دفع اه وجه النظر واضح وما ذكره رحمه
لا يرتبط بوجه من الوجوه بما ذكر الش على ما هو دابه وعادته ودفع المنع من قبل
الاشعري بتخصيص الممكن بما هو ممكن الصدور عن الغير ودعوى ان الممكن يمتنع ان
يوجب شيئا وهذا على تقدير ان يكون مذهب الاشعري امتناع صدور ممكن عن
ممكن لا عدمه وعن قبل المعتزلة اكتفى بدعوى ان ما هو ممكن الصدور عن الغير يمكن
ان يكون متعلقا لقدرة الواجب وان لم يكن متعلقا للارادة فلو بنينا الكلام على تعلق
القدرة بلا واسطة كان دعوى خالية عن الدليل ممنوعة وان حملنا الكلام على التعلق

بالمعنى الاعم امكن استناده الى القدرة المستجمعة ايض وقد سبق انه يمكن التوجيه
بوجه تامل اقول على قاعدتهما لا يلزم اه لا يخفى ان امتياز المعدوم الممتنع
بوجه يخطر بالبال المانع احتمال ان يكون لبعض القادرين خصوصية
ببعض المقدورات المعدومة متعلقة ارادة ان قاعدة المعتزلة وهى التقبيح
والتحسين العقليين لا يقتضى الا احتمال عدم تعلق الارادة لانها لا ينافى تعلق
القدرة كما يحكم به العقل فان ارادة القبيح وفعله قبيح ولما امكن منع تركه تعالى
عن قبحه فهو كما لو حسن فهذه القاعدة لا يصير الا منشا لهذا الاحتمال لقاعدة الاشاعرة
لقاعدتهم لليس لمنع المنع لما هو بصدده فالسند ليس على ما ينبغى لعدم كونه ملزوما
وليس هذا دفعا للمنع بالمناقشة فى السند واما دفع المنع فقد اشار اليه فى الحاشية
السابقة وفى الامرين معا نظر اما الاول فلان الشارح تعرض لقاعدة التحسين
والتقبيح العقليين فبناء الكلام عليه قبيح جدا واما الثانى فلما عرفت ان دفع المنع
اما باثبات تعلق القدرة بلا واسطة وقد عرفت فساده واما باثبات تعلقه بمعنى
اعم فقد عرفت ايض انه لم يكن تخصيص القدرة المجردة عن الارادة بهذا التعلق
وجه فان الارادة ايض متعلقة على هذا الوجه بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
ويمكن ان يقال هذا انما يرد لو كان مراده بما هو ممكن الصدور عن الغير ما يقع تحت الوجود

ويحيط

ويحيط به سور الكون فان حدوثه لا زمنه وليس كذلك بل مراده به ما لا مانع من وجوده
سوى عدم ملائمته للنظام الاعلى فنقول هو ما يمكن صدوره عن الغير مع قطع
النظر عن مصلحة النظام وكل ما يمكن صدوره عن غيره مع قطع النظر عن تلك
المصلحة يجب ان يمكن ان يدخل تحت تاثير الواجب بواسطة او بدونها والا
لكان له مانع من الوجود سوى مصلحة النظام فيكون متعلق القدرة دون الارادة
لكن يبقى الكلام فى ان معنى القدرة لا يحصل بمجرد الاستناد بواسطة وقد فصلنا جميع
ذلك نعم قبول الوجود وقبول الحركات اه فيه ايض نظر اما اولا فلان
عدم امكان الايجاد الا من واجب الوجود لا مدخل له بما ذكره الشارح فان مراده
ان واجب الوجود لعله لا يتمكن من ايجاده لعدم استعداد المادة له وان خص
الكلام بما هو ممكن الصدور عن الغير احتمل ان يستند الى الواجب بطريق الايجاب
فان قال التاثير بطريق الايجاب لا امكان له فى الواجب بناء على اجماع المليين
لم يحتج الى ان القدرة مقتضى الذات ولا الى ان الامكان مصحح لتعلق القدرة بل
كان يتم الكلام بان ما هو ممكن الصدور عن الغير يستند الى الواجب بالآخرة وتاثيره
لا يكون الا بالقدرة والحاصل ان هذا المحقق خلط فى هذه الحواشى واما ثانيا
فلانه ادعى سابقا النافلة عن بهمنيار لا ينافى كون افعال العباد صادرة عنهم

وههنا يقولان مقول الوجود ومقول الحركات يتحقق في الممكنات دون مبدؤها

وهذا منافاة ظاهرة هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب

وفي بعض النسخ هكذا هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب ومعناه على

الاول ان استعداد المادة لصدور ممكن دون اخر لا يوجب صدور الممكن الا عن غير

الواجب لانه لا يبعد عن صادر اصلا فضلا عن ان يكون صادرا عن غيره تع واذا ريد

انه وان لم يكن صادرا عن غيره تع لكنه ليس صادرا عنه تع ايضا فلا يكون مقدورا

له تع فجوابه ان الكلام فيما هو ممكن الصدور عن الغير فهذا الممكن خارج عما نحن بصدده

وان اريد ان الممكن الذي يستعد المادة لحدوثه لا يصدر عن الواجب فنمنع ذلك

ان الممكن واجب الانتهاء اليه تع اما بواسطة او بدونها ومع ذلك فلا مدخل في

هذا المنع ح لقانون الحكمة اذ منع استناد وجود الممكن اليه تع لا يتوقف على استعداد

المادة وعدمه وعلى الثاني ان هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن يستعد له المادة

عن الواجب تع لانه لا منافاة بين استعداد المادة له واستناده اليه تع فهذا

السند لا دخل له بالمنع سواء كان المدعى استناد الممكنات اليه تع او بواسطة او اعم

منها على انك عرفت ان المدعى الثاني والدليل تام ح والمنع ساقط واما الممكن

الذي لم يستعد المادة له فخارج عن النزاع هذا مراده رحمه لا يخفى ان المدعى

ان نسبة

ان نسبة الذات مع اعتبار كونها ... اما التخصيص الاول فلانه طالب لحجته لانه عموم

القدرة بمثل هذا المعنى يتحقق في كل قادر الا ان يقال يحتمل في غيره من القادرين

ان يصدر عنه بعض ما له امكان الصدور بطريق الايجاب واما فيه تع فلا لان الدليل

دال على ان كل ما يصدر عنه تع بطريق الاختيار لوقوع الاجماع على حدوث كل ما يصدر

عنه تع وانت خبير بانه لا ينفع في رد التوضيح لان لهم ان يسلموا ذلك ويقولوا

مع ذلك بمقالتهم واما التخصيص الثاني ففيه نظر اما اولا فلان كل ما هو ممكن

الصدور عن الغير فكما ان نسبة الذات البحت اليه على السوية كذلك نسبة الارادة و

العلم لان كل ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور عنه تع الا ان يوجد الوجوب

الى ... واما ثانيا فلان استواء النسبة لو ثبت صدقها لكان بالاجماع كما اشار اليه وانت

خبير بان هذا التمسك في مسئلة يذكر فيها خلاف التوضيح ضعيف جدا لان التوحيد

وكون ما يستند اليه تع حادثا حتى يلزم تاثيره تع في كل ما يمكن صدوره عن الغير بالقدرة

ممنوعان في هذه المرتبة فالصواب في هذه المسئلة ما اشرنا اليه ان المراد بالممكن الذي

في هذه المسئلة ما لا يستلزم بذاته مع قطع النظر عما نعرف الغير محالا ذاتيا ولا يبعد

ان يقال ان هذا المعنى والمعنى المشهور وهو ما لا يابى بذاته الوجود والعدم متنافيان

فان المراد بما لا يابى بذاته ولو بواسطة لوازمها الذاتية الوجود والذي يابى كذلك

داخل في الممتنع كان ما يستلزم الوجود ولو بواسطة داخل في الواجب كما هو ظاهر
في نفوس العوام لكن ممكن مقدور له تع فاما القصور في القوة الفاعلة عن ايجاده او
لمانع معارض يقتضي ضد وجوده او لانه على تقدير اسناده اليه تع يكون على سبيل
الايجاب فلا يتمكن من تركه والكل نقص مخصوص والعقل الخالي عن لوث ما فيه
الطبيعة يحكم بان صانع هذا العالم ومدبره منزه عن النقص والعجز نعم ربما
عرض الشك في هذا الحكم عند الملاحظة الاجمالية لمفهوم موضوع هذه القضية
لكن عند ملاحظة تفاصيل الصنايع والبدايع وما اودع فيها من الحكم والمصالح
ينكشف غياهب الشكوك ويرتفع حجاب الارتياب عن بصائر اولي الالباب وهذه
الطريقة دالة على عموم القدرة لكل ممكن ذاتي ويمكن الاستدلال برعاية الحكم
المشاهدة في الكاينات والفاسدات فان النفس المتيقظة تشهد بان هذه الخصوصيات
التي ترتبت على اضدادها ليس صدورها الا عن رعاية وتدبير وبهذا يعلم ان مودع هذه
العظايم ومرتبها لا يصدر عنه شيء ايجابا وانما يفعل ما يفعل اختيارا ولا يخفى ان هذه
الطريقة جزئية لا يدل على عموم القدرة بالنسبة الى ما لم يوجد من الممكنات الا باعانة
بالطريقة الاولى وينبغي ان يعلم ان الطريقة الاولى لا يتوقف على ان يكون الصانع
في هذا العالم واحدا بل ما نعلم بالبديهة من استناد المصنوعات الى واحد يكفي في ذلك فان

العقلا

العقلا من مثبتي الصانع كلهم متفقون على وحدة مدبر بعض العوالم و
انما عرض لبعضهم شبهة في وحدة من ينتهي اليه تدبير الكل ما داروا في بعض الصنايع
من شبهة النقص والشر فاسندوه الى مبدا آخر واما ما خلا عن وصمة العيب وسمة العوار
فلا يعتريهم شبهة في وحدة صانعها فنقول انه من ينتهي اليه هذه الآثار الحسنة والافعال
البديعة يحكم العقل بكمالها وبرائتها عن كل نقص وهذه طريقة المؤمنين الاولين من
اصحاب النبي واهل بيته عليهم السلم ثم الطريقة الثانية انما يدل على صدور تلك الصنايع
عن قدرة ولما انه عنه تع بلا واسطة فلا وقد تحقق انه المطلوب في هذا المقام ولا
يدل ايضا على ما لم يظهر اثر الحكمة ورعاية المصلحة فيه ولم ينفتح ذلك الانفتاح ولو
اكتفينا ايضا بالصدور ونتوسط على طريقته رحمه واغمضنا عما فيه كان موقوفا
على التوحيد فالطريقة الثانية ينبغي ان يجعل دليلا على اصل القدرة فنقول
الثنوية منا ان الله تع لا يصير لم واما عدم معرفة وجوه الخير في بعض الاشيا فلا يضر
بل هو سر القدر الذي استاثر به الله تع ويخفى على الملائكة المقربين كما يدل عليه قوله
تع اتجعل فيها من يفسد فيها الاية فلا ينبغي ان يبال عنه وكذلك السؤال عن الحكمة
في ايجاد الشيطان وحزبه منهي عنها لا يستطيع الانسان تحملها اعلم ان ههنا مذهبين
بين المسلمين احدهما ان اسباب العالم مترتبة ترتبا ذاتيا كل منها مستند الى سابقه على سبيل

الوجوب وامتناع التخلف عنه فالقدرة متعلقة بكل منهما بمعنى ان للقادر ان يفعل
سببه فيترتب عليه المسبب وان لا يفعله فلا يترتب عليه وهذه الطائفة قائلون بان وجود
بعض الاشياء من القادر موقوف على وجود بعض آخر كالفرقة الثانية ويمتازون عنهم
بالقول بتوقف علم كل مسبب على علم سببه ووجوده على وجوده وما اوردنا عليهم
من ان القدرة على الواسطة لا يستلزم القدرة على المعلول البعيد مبني على ان وجوب
ترتب المعلول البعيد على الواسطة لم يثبت بالتقرير المذكور ولو فرض وجوب الترتب
فلا كلام في الاستلزام ولا يخفى ان هذا ايضا غير القول بالقدرة بواسطة فان معناها
القدرة على ايجاد الواسطة التي هي علة فاعلية للمعلول ولا يلزم على هذا المذهب ان
يقولوا بكون الواسطة فاعلة بل انما قالوا بكونها موجبة وفرق بين الامرين
ولو قالوا في بعض الموارد بكونها فاعلة كالعباد بالنسبة الى افعالها عند اصحابنا
والمعتزلة فهم يثبتون قدرتين عليها بما اشير اليه من الادلة فعلى هذا المذهب
ينبغي ان يقال يتحقق المصلحة في احداث السلسلة ويراعي الحكمة والخير في جملتها
دون تفاصيلها لان التفاصيل والخصوصيات لما كانت واجبة في الجملة وضرورية
لها على هذا التقدير لم يتوجه السؤال عنها بعد اثبات الجملة وهذا هو المناسب لطريقة
المصرح ومن يحذو حذوهم وثانيها ان كل فعل وكل معلول لا يصير واجبا بالنسبة الى

سابقة

سابقة وجوبا سابقا بل ايجاد كل معلول انما هو على سبيل الجواز من علته عن
وجوب سابق نعم ربما يتحقق هناك وجوب لاحق بالنسبة الى لواحق المعلول او بالقياس
الى الامور السابقة عليه بشرط ان يكون تابعا للمعلول كالعلم ويشهد على ما سبق في
الكتاب وهذا هو اختيار بعض اصحابنا ايضا وهو المناسب لطريقة الشيخ واصحابه
وعلى هذا يجب ان يقال بالحكمة والخيرية في كل معلول معلول مع قطع النظر عن
المصالح المترتبة على الجملة من حيث هو جملة وهذه الفرقة ايضا قائلون بتوقف
وجود بعض الاشياء على بعض كالعرض بالنسبة الى موضوعه بقي ههنا شيء وهو ان الثنوية
لا يستفاد من دليلهم الا انه لا يكون مبدا للشر واما انه غير مقدور او غير
مراد فلا يتعين فهمه من كلامهم اذ ربما قالوا بانه قادر على الشر ان شاء فعله وان
لم يشاء لم يفعله لكنه لم يشاء فلم يفعله كما يقول اكثر المعتزلة بل الاشاعرة فانهم يقولون
ما لم يشتمل على حكم ومصالح وكان عبثا لم يشاء الله ولم يفعله لكن لو شاء لفعله لكنهم
يقولون يمكن ان يشاء الله تعالى العبث وان لم يجر عادته به والعدلية يقولون
بعدم جواز ارادته عليه ولو فرضنا ان الثنوية قالوا كما قاله العدلية لم يكن
مخالفا لقولهم هذا ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بل لو قالوا كما قاله الاشعرية
ايضا كان الامر كذلك اذ لا منافاة بين دعوى العلم الضروري بعدم كون الواحد خيرا وشريرا

مبني كون الواحد قادرا عليهما والعلم بذلك فجعلهم قول الثنوية مخالفا لهذا
الاصل بعيد عن الصواب بل الصواب ان المخالف في هذه المسألة هم الاشاعرة
القائلون باسناد صفاته تعالى اليه على سبيل الايجاب ثم ان كثيرا منهم اعترفوا بان ثبوت
دليل السمع ودلالة المعجزة موقوف على ثبوت عموم القدرة قال المحقق الدواني في
شرح على العقائد كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسل بحسب نفس الامر
اذ لو فرض وقفه على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله
تعالى خارق للعادة وقصد به تصديق مدعي النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته
مبني اسند على النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا
موقوف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له مبني لشمول القدرة اذ لا دليل لنا
على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعم المعتزلة واحتمال وجوده
في نفس الامر لا يجدي فاذا تقرر هذا فنقول دلالة عموم القدرة ح لانه لا اختصاص له
بالصفات المذكورة والفرق بان استفادة التمكن من الفعل مقصودون التمكن من الترك
فعلى هذا يثبت انها مقدورة له تعالى ثم يستدل على التمكن من الترك بحدوث ما يستند
اليه تعالى على سبيل الايجاب يجب ان يكون قديما دليل آخر في الحقيقة غير ما استند اليه في كتبهم

ولا حاجة فيه الى الحد بين النقص والكمال كما اشرنا اليه وايضا على هذا يمكن
ان يكون فعلا اختياريا لقديم آخر يستند اليه تعالى على سبيل الايجاب فلا يكون
فعلا له تعالى فلا يتم الكلام الا بان يثبت انه تعالى قادر على صنعه وتمكينه ولم يثبت
بهذا الدليل نعم لو لم يستند الى قديم كك بل الى حادث اختياري امكن ان يقال
ان ايجاده الحادث المفضي الى الخارق اختيارا دال على تصديق المدعي لما اذا صدر
عنه قديم ايجابا فلا وهذا من مضطرب الاشاعرة ومن جملة ما فيه تشويش من كلامهم
على ان فيه بحثا من وجهين الاول ان شمول القدرة غير موقوف عليه الدليل السمعي
على طريقتهم لانها مبنية على ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم عقيب المعجزة وبعد جريان
عادته تعالى بخلق العلم لا معنى لان يقال انه انما يحصل العلم لو كانت المعجزة في نفس
الامر فعل الله تعالى ونظيره لك ان يقال قد جرى عادته تعالى بخلق الاحراق عقيب مماسة
النار وعلمت تلك العادة ثم يقال انما يحصل الاحراق عقيب مس النار لو علم كون
صورة النار جوهرا في الواقع اما لو كان عرضا ولم يثبت كونه جوهرا فلا يحصل الا
وهذا قول مستور النظم خال عن التحصيل نعم ح لا يلايم التمثيل الذي ذكره كما
سيجيء في الشرح من حديث السلطان ورسوله وقيامه وقعوده لتصديق رسوله على
ان فيها ايضا منعا اذ يكفي في مناسبة التمثيل اشتراكهما في العلم العادي الثاني ان المذكور

فى كلامهم ان دلالة المعجزة موقوفة على كونها من فعله وعلى تمنو لقدرته تع والذى يدل عليه دليلهم المشهور المنقول فى الشرح كونه مقدورا له تع بان نفعله ونتيكم لا ان يمنع غيره من فعله وتركه ايضا لا يدل على كونه من فعله تع فكان الصواب ان يؤخذ ذلك من ماخذ آخر هو قولهم لا موثر فى الوجود الا الله كما نقله صاحب المواقف وسياقنا الكلام فيه اثناء الله تعالى الامن شمول القدرة ودليله وهنا بحث آخر وهو ان العلم العادى لما لم يستند الى معلومات مترتبة تستلزم العلم بها العلم بالمعلوم وكان يجريان عادته تع بخلقه فى المكلف قام احتمال ان يكون العلم المخلوق غير مطابق لان الحكم اما ان يكون لا زما للموضوع او يكون ثبوته له لا لا ما لامر خارج عن الطرفين معلوم ولو لم يكن شئ من الامرين لم يلزم العلم بالقضية بل احتمال ان يكون الامر على خلافها لازم الخطور بالبال لا ينفك عنه احد وما يدعى من العلم بالعاديات فظنون ان اخذت طبيعة وعلوم ان اخذت شرطيات كقولنا ان لم يحدث امر غريب مغير للعادة فالجبل لم ينقلب ذهبا وفيه تامل فايضا لا يجرى العلم العادى فى المعجزة الاولى للنبى الاول فلا يحصل فيما تامر لتوقفه على العلم فى نابع فان العاديات ينبغى ان يعلم اولا بطريق اخر وجعل العادة طريقة مستقلة للعلم غير محتاج الى اخر باطل فتامل و سيجئ فيه كلام فعلى هذا يكون مرادهم بالطلمة هو العدم

والامكان

والامكان يعنى انه علم من قولهم يكون النور حيا عالما الحاصر ما قالوا انهم ارادوا به الوجوب والوجود الواجب المنفى عن العدم فيكون مرادهم بالظلمة ما يقابله وهو الامكان المستلزم للعدم المعرض للفناء فان منشا الشرور والنقصان وقد والى قولهم ما يقرب من هذا التاويل صاحب حكمة الاشراق وفصله شارحه من اراده فليطلبه من هناك قال المجوس ان ايجاده اهرمن ليس شرا لما لم يكن ايجاد اهرمن شرا فكيف يصدر الشر منه وعندهم ان ما ليس شرا لا يكون مصدرا للشر لا ان يقال انهم لا يقولون بان ما ليس شرا لا يكون مصدرا للشر بل انما يقولون بان الشئ الواحد لا يكون مصدرا للخير والشر وفرق بين القولين واهرمن مصدر للخير اصلا فلا تناقض قاعدتنا فان قيل لما كان اهرمن مصدرا للشر وهو صادر عنه تع فهو مصدر للخير والشر قلنا احدهما صادر بواسطة فلا مناقاة لانا انما نفينا ان يصدر عن شئ واحد الامران جميعا بلا واسطة فتامل اى احكام افعاد الواجب ان يكون خالية من وجوه عرضه من هذه الحاشية امران الاول ان الاحكام عبارة عن امرين عدمى ووجودى وان كان ظاهر لفظ الاحكام يشعر بالوجودى ويمكن ان يقال الاحكام فى العرف وان كان مشعرا بالوجودى لكن الظاهر منه المعنى الذى يكون ملزوما للعدم عن تطرق الخلل والنقصان والآخر

عن سمات القصور والامكان واما اشتمال الفعل المحكم على الفوائد الجليلة و
المصالح الجزيلة فربما لم يشعر به هذه اللفظة لكن بني عليه لا يقيم الرياح والامطار
ولا بد دسه من تعاقب الليل والنهار لو صار فته ومثابته بمنزلة فهو لا يطرق المادة ولا
يتمكن الا اهل البحث والمعاناة بوصفها الاحكام ولا يوجد فيها الامر الثاني فمن ضمنه
ان الاحكام وان كان المفهوم منه الامر الاول لكنا المراد منه في هذا المقام الامر ان
معا والثاني ان هذا الدليل دليل على علمه تع بالذات وبالغير ولا يختص بواحد منهما
ولكنه على الثاني بالذات وعلى الاول بتوسط الثاني وتقريره ان يقال احكام تلك
الافعال واتقانها على التفصيل المشاهد في الجزئيات يدل على علمه تع بتلك الافعال
ولا يضطر بان الشك عند ملاحظتها على الاجمال كما لوحنا اليه ونظيره ان من تفطن
نكتة دقيقة في مجلس وحصل له الجزم بقراين الاحوال وبما حكى لصاحبه اني تفطنت
بالامر الفلاني في جماعة كنا من فلتات لسانهم وخطاول اقوالهم وتحنن احوالهم
واراد تقريره ماخذ عليه وتحريره له فلا يتاتى له ذلك ولا تمكنه تلخيصه بحيث يحصل
لصاحبه منه العلم ويندفع منه الشك وان كان عنده نفسه صدقا لكون ماخذ
ذلك العلم محتاجا الى المشاهدة والنظر في الحال غير كاف فيه كشف المقال ثم لما
ثبت انه تع يعلم افعاله ثبت انه يعلم ذاته لان كل من علم شيئا علم انه الذي يعلم

ذلك

ذلك الشيء او يقال كل من فعل شيئا عالما به علم انه الذي يفعله والمقدمتان
بديهيتان يتوقف العلم بهما على العلم بموضوعيهما وهو ذاته تع وهذه هي الطريقة
المشهورة في هذا المقام ويمكن ان يقال بل العقل كما يحكم بان فاعل هذه الافعال
المشتملة على تلك التفاصيل من المصالح الجليلة لا يمكن ان يكون جاهلا بل حكيم
بانه ينبغي ان يكون شاعرا بنفسه والذي يغيب عنه ذاته ويغفل عن نفسه لا يتاتى منه
صنع تلك الآثار الجميلة وهذه ليست ابعد من البداهة بالنسبة الى المقدمة الاخرى
فعلى هذا لا حاجة الى توسيط العلم بالافعال في اثبات علمه بذاته تع شانه
وهو اقرب بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه على انه
يمكن ان يقال من علم بهذه الافعال وتصور اشتمالها على عظايم الامور ومصالح
الجمهور ما لم يعلم انه يتاتى منه ذلك لم يتصد لايجاده واصداره وهذه الطريقة
في التوسط اولى من الاوليين لانه ربما يناقش فيهما بان من علم شيئا او علم
بفعل يفعله يكفيه ان يعلم انه الذي يعلم او يفعل ذلك الشيء والفعل واما العلم
بالفعل فيحتاج الى ضميمة حدس وان لم يمكن له تع يجب ان يكون بالفعل بناء على
ما ثبت في موضعه من براءته تع عن سمات القوة وشائبة الامكان بخلاف هذه
الطريقة وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير اعلم ان في

اثبات كون التجرد علة للعلم بالذات طريقين الاول ان المرتبط بالغير موجود
لغيره كالصورة بالنسبة الى المادة والعرض بالنسبة الى الموضوع وكالجسم بالنسبة
الى اجزائه بل الى اعراضه ايض وكما ان المرتبط بالمحل موجود له كذلك المرتبط بالحال
العلم حقيقة وجود المعلوم للعالم والمرتبط بالغير لما كان وجوده لغيره لم يكن
وجوده لنفسه وغير المرتبط لما كان وجوده لنفسه كان عالما بنفسه وفيه بحث من
وجوه الاول انهم لما جعلوا التجرد التام عبارة عن معنى يدخل فيه التجرد عن الاعراض
ايض لزم ان لا يعلم ذاته الا من يجرد عن مثلها ايض فكانت النفس الناطقة لارتباطها
باعراضها وصفاتها والبدن الذي تعلقت به تعلقا لا يميز بين نفسها وبدنه
حقيقتا بان لا تعلم ذاتها وليس هذان التعلقان بادون من التعلق الذي
بين الموضوع والعرض وكذا التعلق بين المعلول والعلة فيجب ان لا يكون معلول
عالما بذاته الثاني انهم ان ارادوا بان حقيقة العلم هو وجود المعلوم للعالم
انه امر وجودي بين العالم والمعلوم وعلاقة ثبوتية بينهما فيرد ان وجود المجرد
لنفسه ليس الا سلب وجوده لغيره لان بينه وبين نفسه علاقة ثبوتية ولاثبات
امرها يدل على السلب المذكور هناك دون نحو المتنازع وتبين من الظن ولم يتعرض
لاثباته ايض على انه لا يمنع ان يوجد هذه العلاقة الثبوتية بين المرتبط ونفسه ايض

الا

الا ان يدعي مساوقتها السلب الارتباط بالغير ح ينتج دائرة المنع وان ارادوا
به علم وجوده لغيره كان بعيدا من الصواب فان الظاهر من العلم معنى وجودي
هو الانكشاف والظهور وسيعلم من مطاوي الكلمات الاتية ايض وايض
يلزم ان يكون المجرد بالمعنى المذكور معلوما لجميع اغياره لانه غير مرتبط بغير شئ
من اغياره كما انه غير مرتبط لشئ غير نفسه الثالث انه يلزم ان يكون المرتبط بالمادة
وحدها المجرد عن العرض معلوما لها وكذا المرتبط بغير المادة اذ يصدق انه
غير مرتبط بشئ غيره وموجود له فهذا ايرد على الشقين المذكورين في البحث
الثاني ودعوى ان المادة وغيرها من الماديات لا وجود لها بالفعل كما سيجئ بعيد
عن التحصيل سيما بالقياس الى ما سوى المادة وسيوضح ان شاء الله تع الطريقة الثانية
ان التفتيش عن حال الموجودات بمعونة الحدس يوجب ان مناط العلم هو التجرد
لانا اذا نظرنا الى البسائط والجمادات وما يجري مجراها من الابدان الغالبة
عليها الكثافة وغلظ القوام وما هو اشبهها وجدناها غير مدركة بل ربما
يتحدس من ذلك بانها غير قابلة لهذه الصفة بنوعها وطبيعتها لان كون هذه
الصفة في قوة هذا النوع وظهر جميع ما شانها هاهنا فراده منه ذلك تتخلف الشرائط
وتحقق الموانع مستبعد جدا ثم لما نظرنا الى الحيوان ومشاعره وجدنا مستتبع الادراك

منها الطف من سائر الاعضاء واخلى من الاضداد واشبه بالمجردات والمفارقات
عما سواها وسائر اعضائها الطف واخف من سائر الاجسام واذا اجتناعن
واحد واحد من قواه ظهر ان ما هو اصفى جوهرا منه فهو في باب الادراك اقوى
واعم واغنى عن الشرائط والمعونات وهكذا الى ان يصل الى النفس متدرجا في
والكمال فهنالك كل ادراك الحيوان ويعم وظاهر ايضا ان مدركات هذه
القوى متفاوتة في الوضوح والانكشاف تبعا وتفاوت لطفها ونسبتها بالمجرد
وتنزهها عن المادة وغواشيها واقواها في باب الادراك تصور النفس فان بين
صورتها وصور الحس تفاوتا في سلطانها عليها بالتحليل والتفصيل والاملاء
على كونها وما تضمن فيها وقصر النظر على ظواهر الجسم واعراضها غير واصل
الى اعماقها وما اشتمل عليها ومن ههنا يتحدس ان مناط الادراك بمعنى كون
الشيء مدركا بالكسر ومدركا بالفتح هو التجرد لا امر اخر محفوظ في هذه المراتب
مشترك بينها ولما كان المقام مقام حدس لم تقدح فذور المناقشة عليه كما
يظهر بالتامل فيما ذكرنا من بيان مشابهة الات القوى المدركة التي هي اجسام
بالمفارق فان ذكرتم مقدمات خطابية غاية جهد الانسان فيها الظن في هذه
الطريقة اسلم من الاولى واقرب الى ذا فهو هذا فقوله على الطريقة الاولى

مراده ان المشهور بين الجمهور ان تجرده تعم عبارة عن كونه غير جسم وغير جسماني
لان كثيرا من الناس لا يعتقدون تجرد وجوده تعم عن الماهية وبعضهم كالاشاعرة
نعم اكونه تعم محلا للاعراض متكثرة فيبقى ان يكون التجرد فيه تعم بمعنى تجرده
عن المادة ولواحقها واما على التحقيق فتجرده تم اقوى مما يزعمون لانه على
ما يصفونه لا يصفوا عن شائبة تعلق اما الماهية فلتعلقه بوجوده او صفاته
ايضا واما وجوده فلتعلقه بالماهية وعلى هذا ينبغي ان يراد من الاعراض
ما يتناول الوجود والا فما هيته على مذهب نفاة الصفات مجرد غاية
التجرد ولا فرق بينه وبين ما سواه تحقيقا وح هذا انما يتم لو قلنا بعدم
كون وجوده تعم زائدا عليه اصلا بان يكون مصداق الوجود المطلق على مفرد
لا عن الدخول في معنى موجوديته وهو خلاف التحقيق وان على بعض المذاهب
كما ينقل عن المتالهين والصوفية ولعل من الاسرار التي اومى اليه وعلى
الطريقة الثانية نقول الذي يعلم بالحدس ان مناط العلم هو التجرد عن المادة
واما ان التجرد عن الماهية والوجود لا مدخل فيه فلا يعلم اصلا فجعله التحقيق
مناط العلم ضايع لا طائل تحته وعلى هذا امكن حمل قوله والاخير
عام اه لا يخفى ان هذا بعيد من العبارة جدا ومع ذلك اقرب مما حمله عليه الشارح معنى

لان كلا من الدلايل الثلثة لو ضم الى دليل حدوث العالم دل على عموم علمه تع وشموله

لجميع الموجودات اذا التجرد لو ضم الى الاستناد او الاحكام لكان دليلا تاما

شاملا وكذا الاحكام بل الحق انه عام بلا حاجة الى ضميمة فانه بعد ما ثبت انه تع

عالم بالمصنوعات يثبت انه عالم بذاته بالطريق الذى سبق وضميمة المقدمة البديهية

غير ضائر بخلاف ما ذكره رحمه فان كلا من الدليلين الاخيرين يدل على علمه في الجملة

بدون حاجة الى ضميمة بخلاف الاخر فانه لا يدل على اصل العلم اصلا بل انما يدل على

عموم علمه تع لو ثبت علمه بذاته بدليل اخر والا فلا وقوله ويمكن ان يثبت

بهذا الدليل العلم مطلقا اه معناه انا نقول لما كان ذاته تع موجبا للعلماء في الجملة

كان عالما في الجملة حتى لا يكون المعلول اشرف من العلة وبالطريق السابق يعلم انه تع

عالم بذاته وبالمقدمة القائلة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يحصل المط

والفرق بين الدليلين ان مناط الدليل في الوجه الاول هو ايجاد ذات العالم

ولا يتوقف على افاضة العلم عليه بل لو كان علمه من ذاته او من غيره وغير موجد له

لتم المط وفي الثاني هو افاضة العلم عليه ولا يتوقف على ايجاد ذاته بل لو كان ذاته

موجودا بذاته او من غيره ومن غيره ان فاض عليه العلم حصل المقصود والوجهان الذان

اشار اليهما في اخر الحاشية اشارة الى ان يقال لما كان الواجب تع مفيضا للعلم بالذات

عليهما

عليهما كان عالما به انه لان مفيض الكمال يجب ان يكون متصفا به وان يقال لما كان

مفيض العلم في الجملة على العلماء هو ذاته تع كان عالما في الجملة والعالم في الجملة عالم

بذاته لما سبق من الاشارة اليه وبعد ثبوت العلم بالذات يثبت العلم بجميع ما سواه

بضميمة المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وظني انه لم

ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تع اه هذا الظن ضعيف جدا

كيف وذهب بعضهم الى ان مبدا المبادى هو الوحدة او الاثنان وبعضهم الى انه

هو الجسم اما العنصر او البسيط الذى لا يقبل القسمة الفكية الى غير ذلك مما هو مشهور

في كتب القوم ولا يتصور في شيء من ذلك العلم بالذات ولا الغرض الدليل الذى

يجيء على نفي العلم بالذات لا يخص العلم بالذات كما زعمه رحمه الاولى

ان يقول لعجزه لا وجه لهذا التوهم فان استعمال الجواز بمعنى التجويز والاحتمال

العقلي شايع لا ينكره منكر على ان الذى ذهب اليه المحققون ان النظام الذى

في المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يمكن ان يوجد اعلى منه واما اجزاء العالم

الكبير فامكان وجود اعلى منه مما لا ينكره العقول وان امتنع بالنظر الى نظام الكل

ومصلحة الكل اذ غايته الامتناع بالغير ولا ينافي الامكان الذاتي وقد

عرفت ما فيه اقول التنافي مذ عرفت الحال ويمكن ان يكون مراده انه لا يتنافي احد

من اهل التنزيه القايلين بتجرده تع علمه بذاته لكنه حدس بعيد من كلامه السابق كما
يعلم بالتامل الثالث لو سلم ان موجب هذه الاثارة الجواب الاول لا يلايم مذهب
الاشعري ويمكن ان يكون مذهب المعتزلة واصحابنا ايض لان الضروري عندنا
وعندهم ايض اسناد افعال المكلفين اليهم لاقتضا التكليف اياه وكذا غير المكلف
من البشر لحكم الوجدان بذلك في الصبيان والمجانين واما غيرهم من الحيوانات فلا
تكليف فيهم ولا مدخل للوجدان في حكم افعالهم لكن بعض كلمات المعتزلة مشعر بانهم
في حكم المكلفين في هذا المعنى والجواب الثاني جار على جميع المذاهب
لعلهم تمسكوا في عموم العلم اه لعل مراده ان اثبات عموم العلم حتى بالجزئيات من حيث
هو جزئي لا يحتاج اليه في اثبات النبوة لان علمه بالفعل الخارق للعادة على الوجه الكلي كاف
في دلالته على صدق مظهرها ولا كاثبات عموم العلم والقدرة في الجملة مما يحتاج اليه
اثبات النبوة على طريقتهم وكذا على طريقتنا فان اظهار المعجزة على يد الكاذب انما يكون
قبيحا من العالم بها القادر على دفعها وقد يقال يمكن اثبات العلم بخصوص المعجزة باحكامها
واتقانها من دون حاجة الى الدليل السمعي العام وبذلك يثبت النبوة ثم يثبت بالدليل
السمعي عموم صفة العلم وانت خبير بان طريقة الاحكام والاتقان اما ان يدل على انه
يعلم جميع الجزئيات والحوادث فهذه طريقة تامة مغنية عن الدليل السمعي واما ان لا يدل على

ذلك

ذلك وهو الحق اذ الاحكام والاتقان انما هو في العوالم والانواع الكلية التي
تشتمل على نظام وتدبير وفي بعض الموجودات التي له خطر واما جميع الجزئيات والحوادث
فلا فالظاهر ان المعجزة ربما لم يكن من قبيل ما فيه احكام واتقان كشق القمر وغير
ذلك نعم بعض المعجزات كالقران المجيد يدل على العلم الا ان يدعى ان كل نبي كان له
معجزة من هذا القبيل او وصل اليه منه من الانبياء السابقين مثلها او يخص هذا
الدليل بالمليين ولا يكون دليلا عاما لهم ولغيرهم والتحقيق عندي ان اثبات النبوة
لا يحتاج الى اثبات شيء من الصفات سوى ان المعجزة من فعله اذ العقل يحكم بان
صانع العالم وموجد هذا المشاهد من البدايع لا يكون منشأ لظهور المعجزة على يد
الكاذب الذي هو منشأ الشرور العامة والمضار الكلية والقبايح البالغة الى
النهاية ويمكن ايض ان يقال الحكيم العقل بان مظهر هذا الخارق الذي يعجز عنه البشر
يجب ان يكون اكمل من غيره في الصفات المرضية والملكات الحسنة ونحن نعلم ان فيمن
دونه من البشر من لا يستجيز الكذب في الامور الدينية التي تشتمل على منافع عايدة
اليه فكيف هذا البشر الملحق بالملأ الاعلى الذي كاد ان يكون نوعا على حدة وعلى هذا
لا مانع من اثبات الصانع ايض بالدليل السمعي واما ان الله تع اجرى عادته بخلق
العلم الضروري عادة عقيب المشاهدة فانما يلايم طريقة الاشعري واتباعه واما على طريقتنا

تملا ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بها اه وفي بعض
النسخ بها وكلمة الباء بمعنى الى لان حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض والضمير على الاولى
راجع الى صفة العلم وعلى النسخة الثانية راجع الى صفتي العلم والقدرة معا والمعنى انه
لما جاز ان يكون العلم التفصيلي غير حاصل لمصدق الرسل ما نبا فالذي يلزم منه امكان اثبات
العلم التفصيلي بما اخبر به الرسول عم لانه غير موقوف على ذلك التصديق وهو غير
المط لان المط هو ان يثبت اصل العلم بهذه الصفات بالدليل السمعي ولم يصرح به الطهور
وكلمة الباء للسببية وليست للتعدية وصلة الالتفات محذوف والمعنى ان الالتفات
الى كون المرسل عالما يحصل بسبب المعجزة والمآل واحد الا ان الاول اظهر واما ما
ذكر من الوجه الاولى فالكلام في شمول العلم تام واما شمول القدرة ففيه تامل لان
اثبات قدرته تع بخصوص على المعجز مما لا سبيل اليه الا ان يقال المراد ان شمول قدرته تع
على فعل العبد وسائر ما وقع الخلاف فيه او بعضه مما يتوقف عليه دليل السمع نعم
ربما وقع الاشتباه في بعض الممكنات كفعل العبد مثلا او عينا او الشرور والقبائح
وشبهها والمعجزة ليست من جملتها وليس فيه شر وقبح ولا هو من مقدور العبد فيمكن
الاستدلال على مقدورية ما وقع الخلاف فيه كلا او بعضا بالدليل السمعي وهذا
القدر هو المراد من شمول القدرة التي يستدل عليه بدليل السمع واما الاستدلال على العلم

المقدم على الايجاد فمن البين ان العلم المقدم على الايجاد لو لم يتحقق لم يمكن
الاستدلال على ثبوت النبوة اذ الدليل اما بديل او لبديهية انما يحكم فمن
علم سابقا على الفعل انه انما فعله تصديقا اذ لو فرضنا مثال الملك انه غير عالم
لم يكن في قيامه وقعوده حجة على صدق مدعي الرسالة من قبله وان كان عالما
بعد وقوع الفعل ويمكن توجيهه بوجهين الاول ان يقال المراد ان المقصود الاستدلال
على كيفية ذلك العلم من كونه اجماليا او تفصيليا وحصوليا وحضوريا الى غير ذلك
مما سيجيء والثاني ان يقال المراد ان المقصود الاستدلال على العلم السابق على جميع
الايجادات العينية من القدماء والحوادث على القول بانقسامها اليهما والمجردات و
الماديات وغير ذلك والمعجزة من جملة الحوادث فيمكن ان يكون العلم بالحوادث متعلقا
من جهة كونه مقدورا او ما غير ذلك فلا يجري فيه الدليل المذكور فيتمسك بدليل
السمع والحاصل ان دلالة المعجزة لا يتوقف على العلم السابق على جميع الموجودات
حتى الجوهر الاول الذي سيجيء الكلام فيه فانه لا يكون مسبوقا بالعلم على بعض المذاهب
فيمكن اثبات العلم به بلا مانع ومعارض فهذا الوجه وان كان فيه تنافر بالنظر
الى الوجه الذي سبق لانه راجع اليه الا انه يحصل الفرق بناء على التوجيه الذي
ارتكبناه لما سبق دون التوجيه الذي نقلناه عن بعض الفضلاء نعم يتجه ذلك

فى صفة الكلام اه اما اولا فلان صفة الكلام مما لا يتوقف عليه دلالة المعجزة
المطلقة واما ثانيا فلان المعجزة الكلامية ايضا لا تتوقف عليه غاية ما فى الباب ان
يلزم منه ان يكون له صفة الكلام وهو غير المتوقف نعم يتوقف على عوم وقدرته حتى
لتاليف الكلام وهو غير صفة الكلام لانه عبارة عن ايجاد الكلام والفرق بين الامرين
كان فقد يترتب على فلق البحر وقلب العصى مثلا مما يتوقف عليه دلالة المعجزة واما وقوعه
بالفعل منه تع فلان المعجزة بنفسها وبخروجها عن طوق البشر والموثرات الامكانية
المخلوقة دالة على انها فعله تع لا يحتمل ان يكون سحرا وشبهه كما قال الم من قابل السحر
هذا وهذا مبنى على اصلنا واما الاشاعرة فعندهم انما يتوقف عليه اذ ما لم يعلم كون
المعجزة فعل الله تع لم يدل على صدق مظهرها عندهم كما صرحوا به وعندنا انه لو لم يعلم
كونها من فعل الله تع لم ينافه لانها على صدق مظهرها لان مثلها لما لم يكن من فعل البشر
لكان اظهارها على يد الكاذب قبيحا لان الانسان ينخدع بمثلها البتة ويلزم الاغراء
بالقبيح لكن للاشاعرة جواب اخر مختص بهم لانهم لما جعلوا الكلام صفة حقيقية لم يمكنهم
ان يستدلوا عليه بدليل السمع لان هذه الصفة غير موقوف عليها وانما الموقوف عليها
ايجاد الكلام اللفظى لا الكلام النفسى لما كان وجود المحسوس والمعقول
فى حد ذاتها اه اقول ان اراد ان وجود المحسوس فى حد ذاتها فى نفسها مع قطع النظر

عن

عن صفاتها وعوارضها وكذلك المعقول هو وجوده للمدرك بناء على ان المعقول
هو الصورة المجردة المرتسمة فى القوة المجردة والمحسوس هو الصورة المكتنفة بالغواشى
المادية المرتسمة فى القوة الحالة فى المادة ففيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان المحسوس
والمعقول يجب ان يكون صورة حالة ثابتة فى محل مجرد او مادى بل يمكن ان يحصل
التعقل بدون الحلول كما سيجئ ان شاء الله تع واما ثانيا فلانه لا يجب ان يكون مما
وجوده لذاته مدركا ذاته اذ ليس له حالة فى ذاته وقولنا وجوده لذاته بمعنى
سلب وجوده لغيره وان قيل بان قولنا وجود المحسوس والمعقول فى حد ذاته وجوده
لمدركه بمعنى بينا والوجود حقيقة للمدرك والوجود مجاز الداعى ما هو بمعنى سلب الكون
للغير كان دائرة المنع اوسع اذ كما يتوجه منع كون الحلول وما فى حكمه فى المدرك شرطا
للادراك كذلك يمنع كون السلب المذكور كافيا فى الادراك على انه لا معنى للقول بان وجوده
فى حد ذاته عبارة عن السلب المذكور واما ثالثا فلان الصور الخيالية وغيرها ليست حالة
فى المدرك على مذهبهم فلا يصح ان وجود المحسوس والمعقول وجود لمدركه واما رابعا
فلان هذا على تقدير صحته انما يتم لو كان وجود العرض فى نفسه وجوده لموضوعه وهو
مذهب مرجوح ظاهر فساده عند اولى الالباب وان اراد ان العلم مطلقا حسيا او عقليا
نسبة واضافة بين العالم والمعلوم فالحكم بان وجود المحسوس والمعقول هو هذه الاضافة

خطأ، ومع ذلك يرد عليه ان كون ما وجوده لغيره غير مدرك ذاته لا يتم اذ لا يمنع
حلوله في غيره من ان يكون بينه وبين غيره اضافة خاصة يترتب عليها انكشافه على ذلك
الغير وكذا يكون له هذه الاضافة بالنسبة الى نفسه والا ان ما وجوده لذاته مدرك
ذاته اذ لعل هذه العلاقة والاضافة لم يتعلق له بنفسه وجعل العلم عبارة عن مطلق
النسبة بين الشيء وغيره او نفسه ولو بتوسط الاعتبارين باطل قطعا وحمله بعضهم على ان معنى
الكلام ان وجودهما من حيث هما محسوس ومعقول هو وجوده لغيره الذي هو مدركه
فيندفع حينئذ كون قولهم وجوده في حد ذاته وجوده لمدركه خطأ بناء على ان المحسوسية
والمعقولية نسبة خاصة بين العالم والمعلوم لكن بطلان المقدمتين على حاله اذ لا نم
ان ما وجوده لغيره لا يمكن ان يكون وجوده من حيث هو محسوس لنفسه وكذا ما وجوده
لنفسه لم لا يجوز ان يكون وجوده من حيث هو محسوس ومعقول لغيره لا لنفسه او لا يكون
لشيء اصلا لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله وكلما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته يحتمل
الكسر والفتح والاول اظهر كما ان الثاني في العبارة الثانية اظهر فان قلت يرد عليه شيء
اخر هو ان وجود الشيء للغير لا يمنع من وجود اخر للشيء الاول فلعله لا مانع اذن من وجود
ذلك الشيء الاول لنفسه ايضا اذ لا يقصر نفسه عن غيره فكما يجوزون وجود العرض له
فليجوزوا وجود نفسه له ايضا والا فما الفرق قلت الفرق انه على الاول لا يلزم وجوده لنفسه

وانما

وانما يلزم وجود العرض له وهو لا ينافي وجوده لغيره وعلى الثاني يلزم وجوده
لنفسه والغرض بخلافه فتأمل وقوله فيما نقله ثانيا ووجوده من حيث هو معقول
اه يؤيد ان مراده الوجه الاخير منها لا ضمنا لانا لم نتردد بينهما وقد عرفت ما عليه
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها اه لا معنى لكون وجود الشيء
بالقوة الا كونه معدوما وليست الهيولى كذلك نعم وجود الهيولى بخصوصه لا يصير منشأ
للنائية فهو من هذه الجهة ضعيف بالنسبة الى سائر الموجودات لكن حقيقة العلم ان
كان هو وجود المعلوم للعالم لكان هذه الهيولى ايضا عالما بنفسها فان كان هو
الوجود القوي للمعلوم بالنسبة الى العالم فتمنع دائرة المنع على كلامهم بمنع كونه
او لا عبارة عن الوجود للغير وثانيا بمنع كون هذا النحو من الوجود وان اندفع النقض
عن كلامهم لم لا يجوز ان يكون نحوا آخر   فنفس وجوده اذ ذاك اه اما ان
وجوده هو معقوليته لذاته فلان المعقولية هو الوجود للعاقل وقد ظهرت
وجود المجرد لنفسه فهو اذن معقوليته لنفسه واما انه عقليته لذاته واراد به الصورة
العلمية وما يقوم مقامه فلان الصورة العلمية هو الذي ينكشف بذاته على العالم
وغيره بالفرض فذاته تقع هي المنكشف بالذات على ذاته فهو العقل وبمنزلة
الصورة العلمية فان اريد بالوجود هي الهوية فالامر ظاهر وهو اطلاق شايع عندهم

وان اريد به الاطلاق المشهود اعنى ما ثبتا له الماهية فالكلام مبنى على اتحاد
الماهية والوجود وتحقيق الكلام ح بالواجب تع ويمكن ان يراد بالفعلية المعنى
المصدرى المساوق للكون صورة علمية فيصير المعنى ان كون الماديات صورة
علمية غير وجوده وربما تخلف عنه لاحتياجه الى تصرف وتجريد بخلاف المجرد فان
وجوده هو كونه صورة علمية ولا يحتاج الى امر اخر   ثم ليس ينعكس الموجبة
الكلية آه لعل مراده ان المجرد لا يحتاج الى امر آخر لا انه معقول بالفعل لكل عاقل فانه
ظاهر الفساد مع قطع النظر عن عدم كونه دليلا تاما فان الصور المجردة والموجود
كثيرا ما لا يكون معقولا للنفوس البشرية الا ان يريد به كونه معقولا بالنفسه لكنه لما
ذكره من حديث العكس والاسناد لا لما الذى ذكره لا يلائمه   فان كل موجود
يمكن ان يعقل آه ان كان المراد المعقولية بالنسبة الى كل عاقل فالكلية المذكورة
ظاهرة الفساد لان من المعلوم ضرورة من دين الاسلام ان ذات الواجب تع لا يمكن
ان يعقل وهو منقول عن ارسطاطاليس وان كان المراد انه يصح ان يعقل العاقل فى الجملة
ولو لم يكن فى وسع بعض العاقلين فله وجه وذلك كما ان بعض الممكنات ربما لم
يكن مقدورا للبعض القادرين ولا يثلم ذلك فى مقدوريته التى تساوق امكانه الذاتى
ولم يكن فى ذلك ما توهم من المناقضة بذات الواجب قوله لكن هذا الحكم لا يصح

المجرد

الجرد بالفعل آه ان اراد به انه لا يحتاج الى تجرد فمسلم ولا يجدى وان اراد انه لا يحتاج
الى تجريد اصلا فمم ولا يدل عليه بيان هذا ان اريد به بيان انه لا مانع هناك
اصلا من المعقولية واما ان اريد انه لم يتحقق فيه المانع الخاص وهو المحوج
الى التجريد لم يكن حاجة الى هذا التطويل فان المجرد ظاهر انه لا يتحقق فيه ما يحوج
الى تجريد ولا طائل تحت هذه المسئلة وبيانها   كالمطلق للموجود
من حيث هو موجود اراد انه كما لا يختص كماليته بوقت دون وقت وشرط
دون آخر بالقياس الى الموجود المطلق من حيث هو موجود لا الى نوع مخصوص من
حيث هو مخصوص ومما يكون كمالا لنوع مخصوص كالجناح بالقياس الى الطير وما
يكون كمالا يختص بوقت دون وقت كالثانى للبالغ والاثنر للصبى وكون كل
كمال حاصلا للواجب بالفعل مما يحكم به العقل من وجهين احدهما كونه واجبا وذلك
بالبديهة وثانيهما كونه صانعا للعالم وذلك بالنظر بتوسيط الصانع يعنى لا صغر
والاكبر وان عكسنا الامر انعكس فتامل   والاولى ان يحمل عبارته اه قدس
شرح ذلك   اذ المقصود بكليهما حاصل لا يخفى ان ما زعمه رحمه من ان
مراد الش تفسير العلم بحضور المعلوم عند العالم مع اعتبار وصف العالمية
والمعلومية بعيد جدا اذ اعتبار الوصفين يوجب الدور فى تعريف العلم ثم تحصل

كلامه رحمه ان منع كون العلم عبارة عما ذكر لا يجدي كثيرا لان المقدمة الثانية
اذا سلم كفى في المطلوب لان حصول شيء عند شيء من حيث هما عالم ومعلوم يوجب علم
احدهما بالاخر وهذا المعنى هو المراد من اندفاع النظر لا انه غير وارد بل المقصود
انه غير مضر نعم كان يرد على تقرير الشارح ان المقدمة الثانية مع كونه ممنوعا مشتمل
على المدعى وترتيب المصادرة وهذا الايراد مختص بهذا الدليل على التقرير لا يرد
على تقرير المواقف واعلم ان الشارح اراد بالعالم والمعلوم ما هو كذلك بحسب فرض المستدل
وزعم المدعي لا ما هو كذلك بحسب الواقع وح لا يتوجه ما ذكره الشارح من النظر.
عدم اشتراط التغاير بالذات بين العالم اه لا يخفى ان عدم جواز اشتراط التغاير
بالذات بين العالم والمعلوم لا يثبت المقدمة الممنوعة وهو الواجب عند ذاته ولعل
المقصود ان المقدمة المذكورة وهو حضور الواجب عند ذاته حاصل بتجرده عنها
من النظر في احوال النفس فالاول دفع سند المنع لا اصل المنع وانما كان ما ذكره
رحمه اولى في تقرير المنع اما اولا فلان الشارح لم يوجه منعه هذا الى مقدمة من المقدمات
بعينها بل حمل الكلام غاية الاجمال وغايته توجيهه ان بيان التغاير بالذات بين
الحاضر وما حضر عنده شرط في الحضور فلا يلزم من عدم الغيبة من النفس الحضور فلا
يلزم علم الشيء بنفسه لكنه طوى منع المقدمة واكتفى عنه بمناطه وفرع عليه عدم ثبوت
النتيجة

النتيجة وهذا المعنى لا يفهم من كلامه لسهوله بل يصعب وما ثانيا فلان ما ذكره
رحمه مشتمل على الترديد والتفصيل وانه على اي تقدير ينبغي ان يبين ما ذكره الشارح
وعلى اي تقدير ينبغي ان يبين شيء آخر بخلاف ما قاله الشارح فانما حصل هذا التقرير
الشارح حيث قال والاولى على تقرير الشارح لا تتحدث الحواس لا ينافي على تقرير المواقف
لاعتبار التجرد والاستقلال فيه ثم قال وحين تقرير الايراد على هذا الوجه يجب ان
يعتبر التجرد والاستقلال في الدليل كما فعله في المواقف لا كما اهمله الشارح وذلك
لان الشق الاول من الايراد مشتمل في الحقيقة على منع ونقض وهذا الاعتبار
يرفع النقض ويبقى المنع المجرد ويحتاج في دفعه الى التنبيه المذكور وهذا
حاصل ما قصده الشارح واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اه اقول
فقد اشار في كلام الشارح الى ان العلم بوجود العلة مع العلم بالعلية يستلزم العلم
بوجود المعلول ولا يلزم منه تصور المعلول بالكنه الا اذا كان المعلول لازما
بينا للعلة فراده ح ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول لا يستلزم العلم
بكنه المعلولات وانما يستلزم العلم به بوجه يصح معه التصديق بالعلية مع انه موقوف
على سبق العلم بالعلية وهو اول المسألة فما بال الحاصل الاشارة الى الايراد على
هذا الدليل لعدم التمامية وليس الغرض الاشارة الى كيفية اتمام هذا الاستدلال

واما ما ذكره رحمه من ان علم الفاعل العالم بذاته بما صدر عنه بديهي في الصادر
بلا واسطة غير بعيد وفي الصادر بواسطة لا يخلو عن تامل واقول يمكن ان يكون
قوله واسناد كل شيء اليه اشارة الى الدليل الذي نقله الشارح ثانيا وهو ان كل شيء
مستند اليه بالاختيار ومثل هذا الاسناد مسبوق بالعلم بالضرورة وهو في
الصادر بواسطة محل تامل ويمكن اتمام كل منها بان العلم بالوجه او بالصادر بلا واسطة
يكفي في دلالة المعجزة اذ ظاهر ان المعجزة معلوم انها من فعله تع والكلام في معلق
لديه تع فلم يثبت بهذا الدليل يمكن اثباته بالادلة السمعية من غير كلفة فيندفع ما ذكره
الشارح وما ذكرنا ولنعلم ان لواجب الوجود علما بذاته اعلم انهم زعموا ان التعلق
بين العاقل والمعدوم الصرف محال وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون تحقق
المعقول حين التعقل لا زمانا متاخرا عن التعقل او متقدما عليه او معه وثانيهما
ان يجب تقدمه ويتوقف التعقل عليه والمشهور بينهم ان الحق هو الثاني فاشكل الامر
على القائلين بقدم العالم وحدوثه معا اما القائلون بالحدوث فلان علم الواجب
بالحوادث كيف يتصور ان يكون في الازل اذ لا تحقق لها فيه فاما ان يكون صورها
العلمية منفصلة متحققة في الازل قائمة بنفسها او يكون اعيانها متحققة فيه
بتحقق ضعيف غير هذا النحو من التحقق المعهود والاول هو المعروف بالمثل الافلاطونية

والثاني

والثاني بثبوت المعدومات وقد قال بعض المتاخرين من اصحابنا وهم
متفننا بانه بل لا يعرف بينهما فرق يعتد به او يكون قائمة بذاته تع وهو العلم
الحصولي المنسوب الى الشيخ واتباعه او يكون قائمة بجوهر اخر على ما هو الظاهر
من كلام بعضهم او يكون علما اجماليا اما زائدا على ذاته او غير زائد والى كل
منهما ذاهب ولكل من هذه المذاهب مفاسد ولنذكر اولا مفاسد العلم الاجمالي
فنقول قد اختلف فيه فعند بعضهم ان الفرق بين الاجمال والتفصيل ان العالم
غير ملتفت الى خصوص الاجزاء في الاول وملتفت اليه في الثاني ولا فرق غير ذلك
ولا يخفى على احد بطلان العلم الاجمالي في شانه تع اما على تقدير الزيادة على الذات
فلجريان برهان التطبيق وامثاله ولزوم كون ذاته محلا للكثرة وتعدد القدماء
لو قلنا بوجوده في الخارج من باب وجود الاعراض واما لو جعلناه من قبيل الموجودات
الذهنية فلا يجدي ودفع تعددها اذ لا نعلم اجماعا على بطلانه وكونه ضروريا للدين
غير معلوم ايضا ولا يجدي التزام كونها غير مترتبة في عدم جريان برهان ابطال التسلسل
اما اولا فلان من ذكره انما ذكره تفريعا على مذهب المتكلمين من قولهم بالزيادة
وان وجود غير المتناهي محال عندهم مطلقا واما ثانيا فلان مذهب هذا القائل
ان غير المتناهي مطلقا يستلزمه مترتبا لان الاقل من الجملة واحد جزءا وهكذا فالترتب

لازم ضرورة ترتبا لكل والجزء واما ثالثا فلان نعض براهين هذا المطلب لا
يتوقف على الترتيب كبرهان الزوج والفرد وما اشبهه وان سلمنا ان التطبيق
ونظائره يتوقف على الترتب وايضا يلزم الايجاب في ايجاد هذه الصفة والاشعري
لا ينفك عنه فلا يتم عليه تعدد القدماء سواء كان خارجيا او ذهنيا وايضا يلزم عدم
تناهي القدماء وهو خلاف الاجماع اذ لا قائل من المتكلمين بعدم تناهيها على هذا
الوجه وهذا ايضا على الاشاعرة النافين للوجود الذهني فلا ينافي العلم الاجمالي الزائد
من قبلهم نعم لو قيل بالوجود الذهني لم يكن عدم تناهي القدماء بخصوصه خلاف
الاجماع لان عدم تناهي الثابتات الغير المتناهية الذي قالت به المعتزلة نظيره في
قوته واما على تقدير العينية فلان ذات الواجب تعالى شانه يلزم ان يكون عينا للممكنات
المتكثرة المتغايرة بعضها عن بعض وبطلانه اظهر من ان يتشكك فيه احد وبعض ما
ذكرنا على الاول يعيد ههنا ايضا ومما يختص به انه يلزم ح ان يوجد بهيات الممكنات
متعددة متكثرة من غير تاثير موثر وايجاد موجد وان لها وجودات متعددة في الخارج
بعضها في ضمن العلم الازلي وبعضها خارجا عنه وتعددا الوجود الخارجي واولى
الفساد الى غير ذلك ويشترك المذهبان في ان العلم مع علم الالتفات علم ناقص
يجب ان ينزه عنه ذاته تعالى عما يقول الظالمون وعند بعضهم ان الفرق بينهما باعتبار

العلم

العلم بالامتياز الحاصل بين المعلومات وعدمه وهذا مع استلزامه للجهل
في الجملة يرد عليه اكثر ما سبق بل كله وهو ظاهر ولا فرق بين صورتي الزيادة
والعينية في المذاهب الاول وبينهما في الثاني وعند اخرين ان الفرق بينهما
باعتبار تعدد وجود الصور وعدمه ويرد على هذا المذهب على تقدير العينية
كون الواجب محلا الى الممكنات ووجود الممكن بغير علة ووجوده بوجودين
في ضمن الواجب وانفرادا وايضا الظاهر ان العلم الاجمالي بهذا المعنى يستلزم
الجهل بالامتياز الحاصل بين المعلومات وعدم الالتفات الى كل منها بخصوصه ولا
شك في كونه نقصا وهذا على تقدير الزيادة والعينية ويختص مذهب الزيادة
بتعدد القديم وايجاب الواجب على ما هو راي الاشعري وايضا يلزم على هذا
ان يكون الماهيات الممكنة جواهرها واعراضها عرضا باعتبار هذا الوجود بل كيفا
الا ان يعتبر في الكيف الوجود الخارجي ويجعل هذا الوجود الاجمالي وجودا ذهنيا
يبقى الكلام في ان هذا الامر الاجمالي اما ان يكون له نسبة بالامر الخارجي وبالحوادث
الاتية فلزم ان يكون للموجود تعلق بالمعدوم وان لم يكن لزم كون الحوادث
مجهولا وقد يجاب بعضهم الى ان نسبة العلم التفصيلي الى المعلوم ح واما
نسبة العلم الاجمالي فلا وفيه نظر لان العلم ان كان بالشبح والمثال احتيج الى نكات

مثلا والا فنختار ان العلم الاجمالي عين تلك الحوادث لا ان له نسبة بها فتلك
الحوادث موجودة حقيقة قبل حدوثها وتعلق القابل به انما هو باعتبار
تلك الوجود ووجوداتها الخارجية ايضا كذلك اي انها موجودة بالوجود العلمي
فماهياتها ووجوداتها معلومة وان لم تكن موجودة بعد وكذا كونها موجودة
وربما قيل بان العلم الاجمالي ليس من حيث ان المعلومات موجودة اجمالا
في الازل بل ذاته تع لما كان مبدأ لتحقق تفاصيلها وعلة لوجودها وخروجها
من العدم الى الوجود كان شبيها بالمجمل المفصل وكيف يوجد ذلك الموجب الشبيه
بالمجمل لتلك الامور عن وجودها اعني حصولها عن حضورها وكانه يجعل
البديهية المقدمة المشهورة ان التعلق بين العاقل والمعدوم الصرف بمعنى
ان لا يكون نفسه موجودا ولا ما له تلك العلاقة الخاصة به محال ولا يغني قيام العلاقة
الاخر ولا يحتاج الى الوجود الحقيقي وانتجير(؟) به يشكل اثبات الوجود الذهني
بهذه الطريقة اذ وجود الواجب كاف في تعقل اي عاقل كان فح لا ان يكون
معقوله موجودا في الجملة لا معدوما صرفا الا ان يجعل العلاقة المذكورة
في المقدمة بالعلاقة التي تكون بالنسبة الى عاقل فاقل(؟) فيستدل بها لا يستند في
سلسلة الايجاد اليه تعالى كبعض المعدومات مع ان حكم العقل بهذا التفصيل خلاف

الوجدان الصحيح واما مفاسد العلم الحصولي فاشياء الاول ان يكون الواجب تع
محلا للكثرة والثاني ان يكون الفاعل والقابل لشيء واحد واحدا والثالث
ان يكون الصفات زائدة وان يكون ذاته تع مستكملا بصفات الزائدة التي هي
غيره وبالجملة جميع مفاسد الصفات الزائدة ويختص بعدم التناهي الرابع
جريان برهان التطبيق واشباهه فيه بناء على ان غير المتناهي مطلقا يستلزم
المترتب عندنا وان الترتب لا يشترط فيه ويمكن ان يقال اما ان يصدر عنه تع
اثنان من تلك الصور في مرتبة واحدة او يستند كل الى اخر على الترتب ولا يستند
غير المتناهي منها في مرتبة الا على الترتب الى شيء او يستند بمعنى ان يكون في شيء
جهات غير متناهية يستند غير المتناهي من الصور اليه باعتبار هذه الجهات بدون
ان يكون ترتب بين تلك الصور الواقعة في هذه المرتبة فعلى الاول يلزم
صدور الكثير من الواحد بدون ترتب وعلى الثاني يلزم ترتب امور غير متناهية
والثالث خلاف ما تقرر عندهم لانهم لم يجوزوا صدور غير المتناهي في عرض
سلسلة الكائنات بان يكون تحقق الحوادث الغير المتناهية في زمان واحد
خاليا عن شوب الترتب منها وانما يكون ذلك في المتناهي منها تامل فيه
الخامس ان الامر يشكل في العلم المقدم على ايجاد هذه الصور فان التعلق

بين العالم والمعلوم يستدعي ان يكون تحقق المعلوم قبل التعلق ولا تحقق
لهذه الصور قبل انفسها وهذه مختص بالمشهور من وجوب تقدم التحقق
على التعلق كما اشرنا اليه ولو تعتنيناه استرحنا عنه واما مفاسد ثبوت المعدومات
فقد تقرر في موضعه ومنها جريان دلايل ابطال التسلسل فيه ونفي جريان تلك
البراهين في الثابتات لعدم ترتبها كاين ومنها انه انما يجدي نفعا لو قلنا بعدم
استناد تلك الثبوتات الى علة اذ لو قيل بذلك لزم الاشكال في العلم المتقدم
على ايجاد تلك الثابتات والقول بالايجاب في ايجاده او القول بعدم تقدم
تحقق الشيء على التعلق وهو خلاف التحقيق عندهم وعدم استناد تلك
الثبوتات الى علة باطل بوجوه تقرر في محله ومما يدل عليه الدليل المشهور
وهو ان اثنين من الثابتات يحتاج الى الواحد من جملته والمحتاج الى الغير
ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الكل يجب ان يكون مؤثرا في جزء منه وهو
كل واحد من الثابتين وقد كان مستغنيا عن الثاني فتامل واما المثل الافلاطونية
فقد ابطل في موضعه بوجوه كثيرة واما قيام صور المعلومات بجوهر مجرد آخر
فيجي التنبيه على ما فيه مع انه لا يتصور القول به على تقدير الحدوث واما القول
بالقدم فالعلم بالحوادث ايضا فيه الاشكالات المذكورة وما سبق يمكن القلم

بما فيه فتامل وقد تلخص من هذا ان منشا الاشكال انما هو القول
باقتضاء التعلق ثبوتا وتحققا للمتعلق متقدما عليه او معه ومتاخرا وقوله
فله الكل من حيث لا كثرة فيه تفريع على ما سبق يعني ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وقوله من حيث لا كثرة فيه اشارة الى ان ذاته تع مع انه لا كثرة
فيه عالم بالكل اي لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات فيكون اشارة الى منشا
القول بالعلم الاجمالي لما سيجي وتوضيحه ان القول بالعلم الاجمالي في زعمهم تخلص
عن لزوم الكثرة في الذات والصفات ويحتمل ان يكون اشارة الى ان ذاته
تع مع قطع النظر عن الكثرات المتاخرة عنه تع لعلاقة العلية مع المعلولات
وهو ايضا ظاهر التفريع على ما سبق لكن بدون الحاجة الى الضميمة المذكورة
وقوله سابقا وهو ظاهر يحتمل معنيين احدهما ان هذه المقدمة ظاهرة وح يحتاج
التفريع على التوجيه الاول الى ضميمة اخرى هي ان واجب الوجود عالم بذاته وثانيهما
ان واجب الوجود ظاهر على نفسه وعالم بذاته ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من قوله
وهو ظاهر بذاته على ذاته وح لا يحتاج الا الى الضميمة الاولى وقوله فهو من حيث
هو ظاهر اه ظاهر التفريع على التوجيه الاول لكنه قليل الفائدة وفي التوجيه الثاني
ينعكس الامر وفي قوله فعلم بالكل اه اختلف النسخ ففي بعضها هكذا فعلمه بالكل

صل

بعد العلم بذاته وبناسبه ما في بعض النسخ بعد ذلك وعلمه بذاته نفس ذاته قال
المعنى ان علمه تع بالكل وان كان علما اجماليا متحدا مع الذات لكنه من حيث التحليل
متاخر عن العلم بالذات والعلم بالذات وان كان كذلك لكنه لما كان متقدما
على العلم بالكل فهو احرى بان يسمى بانه نفس الذات بالنظر الى العلم بالكل واما مع حذف
قوله نفس ذاته كما في بعض النسخ فلا انتظام له وفي بعض النسخ هكذا فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلى هذا يحتمل النسختان اي اثبات قوله نفس ذاته وحذفه فعلى الاول
المنفي كما سبق وعلى الثاني قوله وعلمه بذاته معطوف على قوله ذاته ويكون
الكلام اشارة الى تاخر العلم بالكل عن العلم بالذات وعن محوضة الذات وفي تفريع
التاخر المذكور اعني تاخر العلم بالكل عن نفس الذات على ما سبق تامل لان تاخر
الاعتبارات عن محوضة الذات مما لم يقع الاشارة اليه في هذا الموضع وان كان ههنا
وان كان العلم بالكل عبارة عن العلم التفصيلي ظهر التفريع لان العلم التفصيلي على
التفصيل الذي سيجي متاخر عن الذات وعن العلم بالذات لكن قوله وكثرة علمه
بالكل اه لا يخلو عن شائبة تكرار   وفيه ابحاث اربع احدها اه كون المرتبة
الاولى مرادة بالعقل في الشرع غير معلوم وكذا القلم والنور واللوح وعلى تقدير
التسليم كون كل منها مرادا بخصوص ما ذكره ممنوع والظاهر ان النفوس البشرية داخلة

في المرتبة الثالثة فانها ايضا كتاب المحو والاثبات ويقع فيها النسيان والتذكر
ولعله اراد بالقوى الجسمانية ما لها زيادة تعلق بالجسم وانطباع فيها او ما
يكون في معرض التغير وهو المشهور من اوصاف الجسمانيات وما يحذو حذوه
هذه المعاني وعلى اي تقدير يخرج النفوس الفلكية لكن كان الانسب ان ينبه
على اجتماع جهتي الاجمال والتفصيل في المرتبتين الثانية والثالثة واما
لم يتعرض للاجمال فيهما لقلته وللتفصيل في الثالثة لظهوره لان الصورة القائمة
بغير الشيء لا يكون اه هذا في العلم الحصولي مسلم واما في العلم الحضوري فممنوع
ثم كون الواجب تع محتاجا في العلم الى ذلك الآلة مبني على ان العلم عبارة عن
الحصول المذكور او مما يتوقف عليه ولولاه لم يلزم الاحتياج وهو محل كلام
لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب اه كون المقدمة المذكورة
مستلزمة لمسبوقية الايجاد بالعلم محل نظر لان غاية ما يلزم منه ان يكون جميع
ما اوجده معلوما له تع واما ان ايجاده يكون مسبوقا بالعلم فلا وما يوجد به ذلك
اللزوم من ان ذاته تع متقدمة على ايجاده وهو عالم بذاته في تلك المرتبة فينبغي
ان يكون المعلول معلوما في تلك المرتبة ظاهر البطلان اذ لا يلزم ان يكون
اللازم في مرتبة الملزوم والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فان المعلول من لوازم العلة

وهي متقدمة على ذلك اللازم فيلزم ان يكون اللازم نفسه متقدما على نفسه ولما ثبت
ان اللازم لا يجب ان يكون في مرتبة الملزوم فمن اين يلزم ان يتحقق العلم بالمعلول
في المرتبة السابقة التي هي مرتبة العلة بالمعلول على ان كون علمه بذاته في المرتبة
المتقدمة على المعلول مما يقبل المنع واما المتحقق في هذه المرتبة هو نفس الذات
لا العلم بها بل هو ايضا في المرتبة المتاخرة عن الذات الا ان يبنى على ان العلم بالذات
عين الذات وفيه ما فيه نعم يمكن ان يعتذر له في عدم تعرضه للجواب بما ذكرنا بان دليل
المعترض وان لم يستلزم ما ادعاه لكنه لازم من امر اخر مثل كون الايجاد بالارادة مسبوقا
بالعلم فلم يلتفت الى ما يندفع به خصوص تقرير المعترض بل حقق المقام بحيث يندفع
الاشكال ولا يلزم المثل الافلاطونية اه لا يخفى ان التفصيل الذي
سيذكره في جواب الاشكال الثالث آت هناك ايضا بل هو الذي به يكون نا سبق ثم عدم
لزوم المثل الافلاطونية مبني على انها ماهيات كلية قائمة بذاتها بدون ان تحصل
في ضمن الاشخاص وهذه جزئيات قائمة بانفسها وكليات موجودة في ضمنها
وما قيل من انه مبني على ان المثل صور علمية وتلك موجودات خارجية فانما يتجه لو اعتبر
في الصور العلمية المذكورة عدم كونها موجودة في الخارج والمشهور انها موجودات
خارجية صرح به المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وقد تقرر في تحقيق

علم

علمه تع على مذهب المتكلمين وجهان الاول انها موجودات ذهنية قائمة بذاته
تع وكون الموجودات بهذا الوجود مستندا اليه تع على سبيل الايجاب ليس بمنكر
لانه على هذا صفة له تع وصفاته تع كذلك الثاني ان الموجودات والماهيات
موجودة في علمه تع غير قائمة به بناء على احتمال الفرق بين الحصول والقيام كما ابداه
بعض المتاخرين ويمكن جريانه على مذهب الحكماء ايضا فان العلم الذي هو عين الذات
عندهم مغاير للمعلولات لانه عبارة عما ينكشف به الشيء على العالم ويقوم مقام
القوة التي في الانسان يستعلم بها المجهولات وليس عبارة عن الامر المنكشف بالذات
كما سيجيء وانت خبير بان كون الامر الوحداني الذي يحلل الى الممكنات موجودا في
الخارج يستدعي كون اجزائه موجودا في الخارج وقد سبق ما فيه والقول بكون
اجزائه موجودا الا في الخارج بل بوجود علمي يستلزم كون ذلك الامر من الموجودات
العلمية فلا يكون العلم من الصفات الخارجية وهذا غير مطابق لما ذهب اليه
المتكلمون من القول بوجود صفاته الثبوتية الكمالية خارجا على الخصوص ونفي
الوجود الذهني على العموم ثم كون العلم بالاشياء على طريق حصول صورها في العالم
مما نفاه محققو المتكلمين كالامام الرازي وصاحب المواقف وانما العلم
عندهم على طريق اضافة العالم او صفته الى المعلوم فهذا لا يطابق مذهبهم من

هذا الوجه ايضا على ان لا ايجاب بالنظر الى ايجاد شيء من الممكنات فقص ينبغي
تنزيهه تعالى عنه والذي ذهب الاشاعرة اليه كون علمه صادرا عنه بالايجاب واما
كون وجود المعلوم صادرا عنه كذلك فلم يذهب اليه احد منهم والواقع في التصوير
الذي ذهب اليه هذا القائل هو الثاني لا الاول فقط ويرد على الوجه الثاني
ان حصول الممكنات في علمه تعالى اما ان يكون واجبا بالنسبة الى ماهياتها فهذا عين
القول بثبوت المعدومات ولا ينطبق على مذهب الاشعري والحكيم وقد كان
القائل بصدد تحقيق الكلام على مذهبهم والفرق بان هذه الثبوتات العلمية له
تعلق بالعلم غير محض لانكشاف هذه الثابتات لهذه الثبوتات عليه تعالى وغير التوقف
على العالم والعلم خال عن التحصيل ولو صح كان الدلايل الدالة على بطلان ثبوت
المعدومات مشتركة بينه وبينه وان لم يكن واجبا كان ايجاده تعالى لهذه الثابتات
بالارادة والاختيار لانها ليست من صفاته القائمة به تعالى فيكون مسبوقا بالعلم فيرجح
ان العلم بهذه الثابتات موقوف على ثبوت آخر لها الا ان يمنع وجوب تقدم الثبوت
على العلم انما المسلم وجوب هذا الثبوت ولو نعم له وعلى هذا الاشكال في مذهب
الحكيم لان الجواهر القديمة يمكن ان تكون محلا للصور كافة فيثبتها هذه الواجب تعالى
من غير توقف علمه تعالى بها على ثبوتها في تلك الجواهر والقول بان هذه الثابتات موجب ذات

خارجية

خارجية ليست معلولة لشيء مما قصده لما لعلية لا بل التوحيد واتفق عليه اكثر الفرق
فهذان الوجهان اكثرا ما ساوقا المشهور من مذهبهم فان كونه
واجب الوجود بذاته اراد بكونه واجب الوجود كونه تاما في الذات والصفات
على طريق ارادة اللازم من الملزوم يعني ان كمال الذاتي والوصفي هو كونه
مبدا للوازمه اي لمعلولاته لا صدور لوازمه وفعليتها عنه تعالى دونه او يتصف
بها المنزلة التفسير لقوله او يستكمل بها على طريقة التخيير في التعبير والدليل عليه انه
اقتصر في العبارة السابقة على الشقين ولم يثلث واراد بالانفعال ما يكون على وجه
الحدوث الزماني وبالاستكمال ما يكون الذات مع قطع النظر عنه ناقصة غير تامة
ولو لم يكن خالية عنه قط ثم الظاهر انه بعد ما نفى الاستكمال والانفعال بالنظر
الى هذه الصور اراد ان ينفي عنه تعالى شيئا آخر يتوهم في المقام هو ان تعلمه تعالى لهذه
الصور وذويها متاخر عن حصولها وصدورها بل معقوليته هو صدورها وظاهر
انه ليست متاخرة عن حصولها وهو مع ذلك ليست مما يستكمل به وانما الكمال كونه بحيث
يصدر عنه ما يصير لا صدورها بالفعل ويحتمل ان يكون اول كلامه اشارة الى العلم
الاجمالي والثاني الى التفصيلي وتحقيق هذا على وجه ينطبق على كلامه ان مراده
بالكمال الذي اشار اليه ولا انه كونه بحيث يصدر عنه هذه الصادرات الى العلم الاجمالي

وكلامه اخر ان تخلفه لهذه اللوازم لبيين متاخر عن حصول هذه اللوازم اشارة الى
ان علمه تع بتلك الصور علما تفصيليا فى مرتبة صدوره لبيين متاخر عن وجوده
حصوله من مصدره ولو جعلناه ايضا اشارة الى العلم الاجمالى لم يلايمه قوله
فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها لكن لا يخفى ان المشهور عندهم هو ان العلم
بالشئ متاخر عن حصوله فى الجملة والجهل بالمعدوم المطلق معلل بعدم ميتره وكلامه
على التوجيهين ينافى ذلك وههنا شئ اخر هو ان المفهوم من كلامه رحمه انه حمل
كلام بهمنيار على انه بعد ما اثبت العلم الاجمالى له تع اثبت الصور القائمة بذاته تع
ومن البين ان اثبات الصور بعد اثبات العلم الاجمالى لغو محض فان اثبات الصور
انما هو لضرورة توقف العلم بالشئ على حصوله وبعد اثبات العلم الاجمالى تندفع
تلك الضرورة فاى حاجة الى اثبات تلك الصور مع ما فيه ولعل ذلك
لاعتقاده ان فى المذهب الثالث نفى الاختيار اه لا يخفى ان مثل ذلك يلزم بالنسبة
الى الصور فى المذهب الاول ايضا دون توجيه عليه اما لان الصور المذكورة قائمة
بالذات بخلاف الجوهر العينى المذكور فانه مباين لها وبالاول قائل من العقلاء
كالاشاعرة عند قولهم باستناد صفاته تعالى اليه على سبيل الايجاب دون الثانى و
لان الصور المذكورة موجودة بوجودات ضعيفة غير اصلية بخلاف الجوهر العينى

فانه

فانه موجود اصيل وبالاول قائل منهم ايضا كالمعتزلة عند قولهم بثبوت المعدومات
دون الثانى الا باشارة مدقق موضع الاشارة فى قوله والتغاير
اعتبارى كما قال رحمه سابقا فى بيان العلم الاجمالى ان فالشهود العلمى الكمالى
كان ذاته تع مع ما بذاته وبجميع الموجودات علما ومعلوما والتغاير بين هذه
المعانى انما هو بالاعتبار وفيه ان هذه الاشارة لا يلايم تفسيره رحمه لتلك العبارة
حيث جعل الاتحاد بين العالم والمعلوم والعلم فى صورة العلم بالذات وفى صورة
العلم بالكائنات جعل الاتحاد بين العلم والمعلوم فقط ولم يتعرض للعالم وقيل
موضع الاشارة قوله ولا يبتدع صورا مغايرة للمعلومات لان العلم الذى هو عين
المعلومات لا يمكن ان يكون مقدما ولا بد من العلم المقدم على الكل فهو العلم
الاجمالى حيث نفى الصور لكن هذا لا يناسب ما نقل عن المص ان وجود العقل متبع
من حيث هو علم به مقدم عليه من حيث هو معلول له تع وانه لا يثبت العلم المقدم
عليه سوى ذلك وفيه نظر من وجهين الاول ان هذه الاشارة بعيدة والا لامكن
ان يقال بمثلها فى كلام كل من يتحاشى عن الايجاب فانه يجب ان يقال على هذا بالعلم
المقدم وهو لا يتصور بدون العلم الاجمالى سواء قال به او لا لان الموجودات اما
ان يكون مسبوقا بالصور او لا وعلى الثانى فهو نظير كلام المص على الاول نقل الكلام

الى العلم المقدم على الصور تفاديا عن الايجاب فاما ان يقال بالعلم الاجمالي وهو
المط او يقال بان حضور ذاته تع عنده ذاته مغن عن حضور ماله نحو اتحاد
بالمعلوم فتلك مات فى كلام المص ايض الثانى ان ما ينتقل لبيس ما ذكره المص
انما ذكره بعضهم من قبله فلم قيل هو سره بانحصار العلم المقدم فيما يغاير المعلو
بالاعتبار فتامل   بالاعتبار الاول اى باعتبار التمكن
بالاعتبار الثانى اى باعتبار الاستحضار   والعالم الذى يكون
علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول اه اعلم ان ظ هذا الكلام هو ان العلم الذى
بلينه ذاته تع ويتقدم على معلوله انه عبارة عن التمكن وليس عبارة عن نفس الاستحضار
وهذا مع ما فيه يستلزم الايجاب لظهور ان الذى يتوقف عليه الاختيار هو العلم
بمعنى الاستحضار ولا يكفى فيه مجرد التمكن ومع ذلك لا ينطبق على ما ذهب اليه
من ان مختار المص هو القول بالعلم الاجمالى فالصواب ان يتكلف ويق ان مراده
مره من التمكن هو التمكن بالقياس الى العلم التفصيلى وكنى بذلك عن العلم الاجمالى
لانه ملزوم للتمكن عن العلم التفصيلى كما ظهر سابقا فى المثال الذى ضربه من الجواب
الخاطر فان هذا الانسان الذى خطر بباله الجواب متمكن عن تفصيله شيئا فشيئا
وحدثنا الكاتب بالاعتبارين المذكورين نظير التمثيل وظاهر ان العلم التفصيلى الذى

لزمه بذاته متحقق فى مرتبة ذاته وعين ذاته وليس مما تاخر عن الذات الا فى
اعتبار التمكن ولما العلم التفصيلى بغيره فالذى يقتضيه مذهبهم تاخره عن الذات
الى مرتبة حصول المعلولات قوله واما تقرير السؤال والجواب على وجه ذكره
الش اه اقول فيه تامل لانه يشعر بان العلم الذى حكم المص بكونه عينا هو العلم
الحقيقى الذى هو منشا الانكشاف لا العلم الانتزاعى المصدرى ومن البين ان
كلام المستدل فى ذلك العلم الانتزاعى فلا فساد فى تسليم كونه نسبة ومنع اقتضائه
تغايرا ذاتيا نعم لو حكم بعينية مطلق العلم فلم يحتج الى القول بالتغاير الاعتبارى
ايض ولو قيل بان الحكم بكون العلم صفة ذات اضافة او اضافة محضة لا يناسب مذهب
المص لانه لا يذهب الى ان العلم اضافة او صفة ذات اضافة لم يكن للقول بانه لا
يناسب ما ذهب اليه المص من وحدة العلم والعالم والمعلوم وجه بل الوجه ان يق لا يناسب
ما ذهب اليه المص من ان العلم ليس اضافة بل امر وراءها   الش فلما هى تقتضى
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى اه قيل هذا انما يتصور لو لم يكن العالم والمعلوم
واحدا واما اذا كان العالم والمعلوم واحدا فلا اذ الطرف فى كل من النسبتين
العلم والطرف الاخر فى احدهما العالم وفى الاخرى المعلوم وليس يمكن لشئ واحد نسبتان
الى شئ واحد لان تعدد النسبة مع وحدة الطرفين غير معقول نعم يمكن ذلك مع تعدد

احد الطرفين ولو بالاعتبار وعند التمسك بهذا يرجع الى جواب المص ولا يكون
جوابا اخر وفيه بحث لان تعدد النسبة بدون تغاير احد الطرفين ولو بالاعتبار
غير ممكن ولكن هذا في النسبة التي تكون قايمة بواحد من الطرفين واما لو قلنا بان
النسبة قايمة باحد الطرفين الى الاخر والاخرى قايمة بالاخر الى الاول فلا يستدعي تعددا
في شيء من الطرفين فان نسبة الاب الى الابن غير نسبة الابن الى الاب وكذا نسبة الموضوع الى المحمول
غير نسبة المحمول الى الموضوع فان قلت الطرف الاخر على هذا منسوب ومنسوب اليه وهو يقتضي تعددا
في هذا الطرف لاستحالة اجتماع هاتين النسبتين بدون تغاير فيما اجتماعا فيه ولولاه لم تقتض
نسبة الشيء الى نفسه ايض تغايرا غاية ما في الباب ان يكون ذلك الشيء منسوبا ومنسوبا اليه معا ولا
محذور فيه قلت هذا على تقدير تسليمه امر لازم لتلك النسبة وبالنظر الى هذا اللازم يلزم ان
يكون تغاير في كل من الطرفين لا في طرف واحد فقط كما ذكروه وايض مثله لازم في النسبة
الواحدة ايض لان النسبة الواحدة من الشيء الى الشيء يستلزم نسبة من الثاني الى الاول وقد
فيصير كل من الطرفين منسوبا ومنسوبا اليه فيلزم التغاير ولو اعتبارا في النسبة الواحدة و
المتعددة في كل من الطرفين فقولهم ان النسبة المتعددة تقتضي تغايرا في واحد من الطرفين
تخصيص النسبة بالمتعدد والاكتفاء بواحد من الطرفين دليل على ان نظرهم ليس الى ما ذكره
هذا القايل بل مرادهم ان النسبة من شيء واحد الى شيء واحد اخر ان تكون واحدة ولا يمكن ان

يتحقق نسبتان

يتحقق نسبتان منه اليه بان يكون الشيء الاول موصوفا بها اي النسبتين فلا نقض
هذه القاعدة فيما نحن فيه نعم يرد على الشارح ان ما ذكره من ان نسبة العلم الى المعلوم
مع نسبة العالم اليه يستلزم العلم من العالم بالمعلوم ولا يستلزم نسبة منه اليه ربطا اذ
لولا ان النسبتين يستلزمان ربطا وتعلقا من العالم بالمعلوم لم يلزم منهما علم
الاول بالثاني بل كان اجنبيا لا تعلق له بالعلم والصحيح ان النسبتين يستلزمان نسبته
بالذات بين العالم والمعلوم والعلم بالشيء مع انتفاء التعلق والربط بين العالم و
المعلوم مطلقا لا يمكن القول به الا على طريق المكابرة والحق مع ان النسبة ولو بالعرض
ايض تقتضي التغاير في الجملة ولو بالاعتبار فنقول لو اعتبرت بالعرض لا يخرج من اعتراف
موجب المغايرة الا ان يقال المراد ان النسبة بين العالم والمعلوم لم يتحقق اصلا لا
بالعرض ولا بالذات نعم قد يعتبرها المعتبر احيانا بينهما بالعرض وليس كلام المستدل الذي
نحن بصدد جوابه في ذلك بل في النسبة اللازمة للعلم الذي يتحقق في نفس الامر مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر كما يظهر من التامل في كلامه الانسب ثم ان يقال العلم منهم من الزلم
ان العلم اه وجه اما اولا فهو ان الاشارة الى رد مثل هذا المذهب البعيد النادر الذي
لا يعتد به اصلا لا يحسن في مثل هذا الكتاب واما ثانيا فلان قول صاحب الاشارات به
صرح المص باباه وبذل الجهد في ابطاله الكلام في تزييفه وتقبيحه وتنبيه على ان ما ذكره في الكتاب

ايضاً رد لكلامه ودخل في القدح فيه ويمكن ان يوجه ما ذكره الشارح ايضاً بان الانسب في رد كلام
استدل عليه ان يتعرض لدليله ويمنع مقدمة من مقدماته ولا يناسب الاقتصار على مجرد نفي ما
ادعاه والامر في تفسير الشارح على الوجه المناسب لانه منع لمقدمة من مقدمات دليل الزاعم المذكور
وهو انه لا يعلم غيره واما في تفسيره رحمه ففي لاصل الدعوى لا منع على اصلا وايضاً فان الفقرة
الاولى من لطائف اشارة الجواب بانه يعمه بعضهم من نفي علمه بذاته فيلا يمان ينبغي رد قول من قال
بنفي علمه بغيره على طريقة التطابق والتقابل وهذا على طريقة الشارح في تفسيرها وعلى ان يكون
جوابا من السؤال الاول الذي ذكره المحشي جيد واما على ان يكون جوابا من السؤال الثاني كما ذكره
رحمه فالملائم ما ذكره رحمه ايضاً من باب التشابه والتماثل لكن لا يخفى انه على هذا التقدير
كان الانسب ان يجعل الفقرة الثانية مدعى والفقرة الاولى دليلاً عليها واما اسلوب كلام المتن
فبعيد من ذلك جدا لان قوله ولا يشتد على العلم بصور المغايرة للمعلومات يفصح عن انه استيناف كلام
في هذا الباب غير مسبوق بالاشارة اليه ولو كان محله والتغاير باعتبار اشارة الجواب السؤال
الثاني فما ذكره رحمه لم يناسب هذه العبارة فتامل بل مما يتضاعف اعتبارات التعلقة
اه قد يجعل الاعتبار المتعلق بالذات عبارة عن كون الذات مدركة للصورة بنفسها ولذي الصورة
بالصورة والاعتبار المتعلق بالصورة عبارة عن كون الصورة صورة ادراكية لنفسها وصورة
ادراكية لذي الصورة فلا يخفى تضاعف الاعتبار المتعلق بالنفس لانه اعتبار ادراكها على نحوين وفي

كتابخانه آستان قدس رضوی
شماره كتاب ......
بازبينی شد ۱۳۷۱ ش
سال ۱۳۴۸ خورشيدی بازبينی شد